

# الإسلام والديمقراطية الليبرالية في تركيا

## النساء الإسلاميات في معترك السياسة



يسيم آرات



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

# الإسلام والديمقراطية الليبرالية في تركيا

## النساء الإسلاميات في معترك السياسة

# الإسلام والديمقراطية الليبرالية في تركيا

## النساء الإسلاميات في معترك السياسة


يسيم آرات

ترجمة

منى محسن الصاوي

مراجعة

فريق عمل شركة كومت أكاديميا





الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

**الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر**

آرات، يسيم

الإسلام والديمقراطية الليبرالية في تركيا: النساء الإسلاميات في معترك السياسة/ يسيم آرات؛ ترجمة منى محسن الصاوي؛ مراجعة فريق عمل شركة كومت أكاديميا.

٢٠٦ ص.

ببليوغرافية: ص ١٩٣ ـ ٢٠٦.

ISBN 978-614-431-033-5

١. المرأة في السياسة ـ تركيا. ٢. الأحزاب السياسية ـ تركيا. ٣. الإسلام والسياسة ـ تركيا. أ. الصاوي، منى محسن (مترجمة). ب. فريق عمل شركة كومت أكاديميا (مراجع). ج. العنوان.

305.4209561

---



**Rethinking Islam and Liberal Democracy**
**Islamist Women in Turkish Politics**
by Yeşim Arat



الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

---

**الشبكة العربية للأبحاث والنشر**

**بيروت ـ لبنان**

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

# إهــداء

إلى ابنتي وزوجي



# المحتويـــات

# شكــر وتقديــر

في البداية، كان هذا الكتاب دراسة حول الجمعيات النسائية الإسلامية في تركيا، كما كان جزءاً من عمل ضخم يتعلّق بالإسلام السياسي برعاية المؤسسة التركية للدراسات الاقتصادية والاجتماعية (Turkish Economic and Social Studies Foundation TESEV)؛ حيث قدّمت بيناز توبراك (Binnaz Toprak) الجزء الأكبر، وَدَعتني إلى العمل بالجزء الخاص بالنساء الإسلاميات؛ لذا، أودّ أن أعبّر عن شكري لها لتقديم هذا الاقتراح الذي كانت تدعمه بسخاء المؤسسة التركية للدراسات الاقتصادية والاجتماعية. كما أودّ أن أعبّر عن امتناني لها لطلبها مشاركتي العمل في هذه القضية التي استمتعت بها حقّاً ولولا هذه المشاركة لما اكتمل كتابي. إلى جانب ذلك، أودّ أن أشكر المؤسسة التركية للدراسات الاقتصادية والاجتماعية لدعمها المادي لهذا العمل، ومن الجدير بالذكر أن دنيز إركمان (Deniz Erkmen) وسلمى سبانوفيتش (Selma Sabanoviç) كانتا طالبتين لدي، في ذلك الوقت، ومساعدتين لي في هذا العمل وفي إجراء المقابلات، وكانتا ذكيّتين ويُعَوَّلُ عليهما، كما ساعدتني عائشة غُل كارايازغان (Ayşegül Karayazgan) وروشن تشاكر (Ruşen Çakır) في الترتيب لأولى هذه المقابلات.

على الرغم من أنه راودتني فكرة استخدام هذه الدراسة بهدف تطويرها إلى كتاب، فقد فرضت «الضرورة» نفسها وأعاقت تنفيذ هذه الفكرة. وفي تلك الأثناء، تدخّلت موج غوتشيك (Müge Göçek) وأجرت بعض التغييرات، ليس فقط في اتخاذ الترتيبات اللازمة لمساعدتي في دخول جامعة متشيغان (University of Michigan)، قسم مركز دراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (Center for Middle Eastern and North Africa

Studies)، أيام الإجازة (sabbatical)؛ للعمل على هذا الكتاب، إلا إنها كانت تؤمن ـ أكثر ممّا كنت أؤمن ـ بقدرتي على كتابته ممّا أعطاني القوة من أجل إنهائه. علاوة على ذلك، قامت مارغوت بدران (Margot Badran) بقراءة الكتاب بأكمله قبل طباعته وأتت بمقترحات حقيقية لنشره ممّا دفعني إلى استكمال ما بدأته. كما قدّم لي المصححان في مطبعة جامعة نيويورك نقداً بنّاءً، وكانت نصائحهما وإرشاداتهما لا تقدّر بثمن. أما بالنسبة إلى نشر الكتاب، فقدّمت كل من دينا لوغال (Dina LeGall) ودينيز كانديوتي (Deniz Kandiyoti) وآيْمي سينغر (Amy Singer) نصيحة قيّمة، كما دعاني بعض أصدقائي أو زملائي إلى تقديم أجزاء من مسوَّدَة الكتاب في عدة تجمعات أكاديمية، مثل: جامعة متشيغان، ومركز بيلاجيو التابع لمؤسسة روكفلر (The Rockefeller Foundation Bellagio Center)، بالإضافة إلى جامعة بيركلي (University of Berkeley)، وكذلك جامعة تل أبيب (Tel Aviv University) وجامعة يال (Yale University)، وأخيراً جامعة برنستون (Princeton University) حيث ساعدتني كل هذه الجامعات في تطوير أطروحتي. إلى جانب ما سبق، قرأ زوجي شوكت باموق (Şevket Pamuk) مسودة الكتاب، ودفعني ـ بمعاييره الصارمة المعهودة ـ إلى جعل أفكاري أكثر وضوحاً، وقد كان القارئ الأول للكتاب والأخير له. أما ابنتي زينب باموق (Zeynep Pamuk) فقد كانت أقرب صديقة لي؛ حيث كانت تشجعني على العمل في الكتاب حتى إنها ساعدتني في الحواشي. إنني أشعر بالامتنان لكل هذا الدعم الذي حصلت عليه، ومن الجدير بالذكر أن الرجال والنساء الذين أجريت معهم المقابلات من حزب الرفاه وحزب الفضيلة، ساعدوا أيضاً في تقديم هذا الكتاب من خلال المشاركة بخبراتهم الحياتية وآرائهم؛ لذا أقدّم الشكر والتقدير إليهم جميعاً.

# مقدمـــة

يعتمد هذا الكتاب على دراسة حول النساء الناشطات في حزب الرفاه ـ الرفاهية ـ الإسلامي (Islamist Refah (Welfare) Party) في تركيا[١]، فقد تمّ تأسيس الهيئات النسائية في حزب الرفاه عام ١٩٨٩، أي بعد تأسيس الحزب بست سنوات، في حين أوقفت هذه الهيئات في العام نفسه الذي تمّ فيه وقف الحزب عام ١٩٩٨ عقب قرار المحكمة الدستورية[٢]. في خلال هذه الفترة القصيرة، أدّت هذه الهيئات دوراً فعّالاً في وصول هذا الحزب إلى السلطة، وكذلك في انضمام عدد كبير من الدوائر الانتخابية النسائية إلى العمل السياسي، وقد عملت في هذا الحزب مئات من النساء، وقد نجحْن بالفعل في الحصول على دعم آلاف غيرهن. ففي انتخابات عام ١٩٩٥، حصل حزب الرفاه على أكبر نسبة من الأصوات (٢١,٤ في المئة)، كما كان شريكاً أساسيّاً في الائتلاف الحكومي منذ حزيران/ يونيو عام ١٩٩٦ حتى تموز/ يوليو عام ١٩٩٧، فللمرة الأولى في الحياة السياسية التركية، ينجح حزب سياسي ذو توجه ديني في الوصول إلى السلطة. فضلاً عن ذلك،

---

(١) نتج عن هذه الدراسة التقرير الآتي، انظر: Yeşim Arat, *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, TESEV yayinlari; 8 (Istanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfi (TESEV), 1999).

من خلال استخدام كلمة «الإسلامي»، أودّ الإشارة إلى الإسلام بوصفه أيديولوجية سياسية، وليس بوصفه معتقداً دينياً خاصاً، حيث تستخدمه مجموعات مختلفة من الأفراد من أجل الدعوة إلى توسيع دائرة الإسلام داخل الإطار التركي. فهو مصطلح مبهم حيث إنه يشير إلى مساحة كبيرة من المناصب، ويضم عدداً كبيراً من الأفراد ذوي الآراء المختلفة حول دور الإسلام في الحياة العامة، وفي الوقت نفسه يشير إلى الاختلافات بين المسلمين الذين توصّلوا إلى طريقة للتعايش داخل الدولة العلمانية وغيرهم ممن رفضوا سيطرة الدولة على الدين.

(٢) أكّدت المحكمة أن الحزب يقوّض من مبادئ العلمانية الموضّحة في الدستور.

فقد كان للحزب تأثيرٌ ـ بوصفه مؤسِّساً لحزب العدالة والتنمية ـ فقد جاء حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في الانتخابات التي أجريت في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٢ ليمثّل حكومة الحزب الواحد بعد فترة من الائتلافات التي تعود بدايتها إلى عام ١٩٩١.

إذا كان «محل الدراسة يختلف عن موضوع الدراسة» كما قال كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)[٣]، فإنّ لجان السيدات في حزب الرفاه تُعتبر محل دراستي، ففي هذا المحل، حاولت أن أفهم نساء حزب الرفاه الناشطات باستخدام طرق نوعية، **أولاً** عبر إجراء مقابلات متعمّقة، فقد تتبّعت من هنّ النساء الناشطات في اللجان، وكيف تمّت تعبئتهنّ في السياسة في معسكر الإسلاميين؟ وكيف نجحن في تعبئة غيرهن من النساء للتصويت لمصلحة الحزب؟ وماذا كانت رؤياتهن العالمية؟

بينما كان موضوع دراستي أوسع من ذلك، فقد بحثت من خلالها العلاقات المتناقضة بين العلمانية والإسلام في الديمقراطية الليبرالية، فطالما كان هناك تناقض بين مفهوم الإسلام والديمقراطية الليبرالية وبين العلمانية والإسلام، وإنّ وضع هذا التناقض تتوارى معه أوجه التقارب حيث تستطيع هذه المفاهيم أن تكون جزءاً من بعضها بعضاً في سياقات تاريخية محدّدة، فقد تتبّعتُ هذه العلاقة المتبادلة من خلال تجارب الناس الذين يعيشونها، وقد تحدّت النساء في حزب الرفاه ما تُصُوِّر سلفاً، وهو أنّ ترسيخ العلمانية وضع الأساس للحركات الإسلامية، كما ناقشن ببراعة ما يمكن أن يبثّه الإسلام من تأثير في حكومة ديمقراطية علمانية، فضلاً عن أنّهن أعدن تعريف الفردانية الليبرالية، أو ما تعنيه، في سياق علماني. ومن خلال خبرتهن، يمكننا معرفة كيف أن الدين قد يتكيّف مع معانٍ جديدة أو أنه يُشكّل تهديداً على الديمقراطية العلمانية أو يزيد من حدودها، كما إنه يعيد تشكيل الواقع السياسي الاجتماعي. فيمكننا أن نكتشف كيف أنّ الليبرالية التي أعطت الأولوية للفرد ولحقوقه الإنسانية/ أو حقوقها قد تتغيّر أو تتعايش أو تظلّ في توتّر مع نظام ذي عقيدة إيمانية

---

(٣) انظر: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p. 22.

تعطي الأولوية لفكرة الهوية الجماعية حيث تأتي حقوق العباد بتشريع من الله. وتعتبر الحدود الإسلامية مسامية، وقد تغلغلت الليبرالية في هذه المسام واخترقتها. وفي رأيي أعتقد أن الديمقراطية الليبرالية يمكنها أن تدعم نفسها من خلال التنسيق مع هذه المجموعات بدلاً من استبعادها.

إن لوضع التناقض هذا بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية عوامل تأثيرات في الجدال حول التحدّيات غير الليبرالية للديمقراطية الليبرالية(٤). تثير المشاكل المتعلقة بالتكيف والتوافق بين ما يطلق عليه الأديان المجتمعية في الديمقراطية الليبرالية العلمانية قلق عدة مجتمعات مختلفة ثقافيّاً. وقد كانت المشاكل الفعلية في التعامل مع البنات المسلمات المرتديات للحجاب في المدارس أو مع تعدّد الزوجات الذي يتمّ طبقاً لمبادئ الإسلام، ما زالت قائمة في عدّة ديمقراطيات ليبرالية مؤسّسة في الغرب بالإضافة إلى تحدّيها لقوانين المواطنة المتعارَف عليها.

فمن أحد الجوانب وفي ظلّ هذه الظروف، يقوم واضعو النظريات السياسية المعاصرة بإعادة النظر في حدود الليبرالية وتوسيعها من أجل أن تكون أكثر ملاءمة للاختلاف الثقافي السائد، بالإضافة إلى التشديد فيه على أهمية الثقافة بالنسبة إلى كل فرد؛ حيث إنها ترقى به؛ لأنها تغرس الشعور بالمجتمع والانتماء، كما إنها الوسط الذي يمكن من خلاله السعي إلى الاستقلالية والقيام باختيار فردي وذاتي هادف(٥). وعلى الرغم

---

(٤) Charles Taylor [et al.], *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Political Theory (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), and *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001); Will Kymlicka and Wayne Norman, eds., *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000); Susan Moller Okin [et al.], *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), and Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2002).

(٥) Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), and Kymlicka: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, and *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship.*

من أن المخططات الخاصة بتحقيق التناغم بين الاختلاف الثقافي يصعب الوصول إليها، فالمنظِّرون يعيدون النظر في الليبرالية من أجل لم شمل حقوق الجماعة لتعزيز الحقوق السياسية والمدنية الخاصة بالفرد.

على الجانب الآخر، تَظْهَرُ نظرية «صراع الحضارات» وتتردَّدُ أصداؤها، فعلى الرغم من أنّ عدة مفكرين قد فنّدوا نظرية صامويل هنتينغتون (Samuel Huntington)[٦] لوصفها المبسَّط والجوهري للثقافات والتفاعل الثقافي، فقد أثبت إطاره المفاهيمي تراجعه، وخاصة في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١ بعد التعرض لهجمات إرهابية؛ إذ سرعان ما أصبح الإسلام غامضاً وعنيفاً وصعباً ومهدِّداً لقيم الديمقراطية الليبرالية.

إنّ قراءة الإسلام الجوهرية هذه لا توجد فقط في الغرب، ففي الإطار العلماني بل الإطار التركي المسلم، ظهر مجدداً جدل بين من يدّعون أن مفهومهم الخاص للعلمانية هو المفهوم الصحيح الذي ينبغي أن تكون له الأولوية على الفهم الآخر للعلمانية في حين يدعي آخرون أن مفهومهم للهوية الإسلامية ينبغي أن تكون له الأولوية. فقد كان العلمانيون يشعرون بالخوف من موجة الإسلام السياسي التدريجي، ومن وصول الإسلاميين إلى السلطة السياسية من خلال النظام البرلماني. وعلى الجانب الآخر، شعر الإسلاميون بالاستياء من هذا الخوف، في حين ادّعى العلمانيّون أن الإسلاميين جميعاً يسعون إلى السلطة وأنّهم متعصبون وهم رجعيّون غير ليبراليين، وكذلك الإسلاميون ينظرون إلى العلمانيين بالنظرة ذاتها. وقد أغلق هذا الاستقطاب باب الحوار وأربك ادعاءات الجانبين كما رفض قبول أي تبادل أو تحول في أنظمة الاعتقاد المختلفة بينهما. في نقده لما كتب هنتينغتون ولنظرية «صراع الحضارات»، جادل إدوارد سعيد (Edward Said) أن تاريخ الحضارات لم يكن فقط واحداً من «حروب الأديان والصراع الإمبراطوري ولكن أيضاً كان يمثّل تبادل الأفكار والتلاقح والمشاركة»[٧]. هذان هما التبادل والتلاقح وتلك هي

---

(٦) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

(٧) ورد في: Seyla Benhabib, «Unholy Politics,» *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 9, no. 1 (March 2002), pp. 34-45.

المشاركة بين الإسلاميين والخصم العلماني التي أتناولها في هذا الكتاب بالتفصيل. فإن إدراك مثل هذا التداخل قد يقدّم منظوراً مهمّاً حول مشكلات التكيّف بين أنظمة الاعتقاد، مثل: الليبرالية والإسلام، ففي الواقع، لا أيديولوجيةَ قد تكون نقية وصريحة بالشكل الذي يميل أتباعها إلى افتراضه.

## أولاً: العلمانية والإسلام في دولة ديمقراطية

إن الإطار التركي يعتبر فريداً من نوعه إذا ما أردنا أن نسبر أغوار العلاقة الديناميكية بين الإسلام والعلمانية، فإنّ الجمهورية التركيّة المعاصرة قد وَرِثَت الثقافة العثمانية الإسلامية والغالبية المسلمة بين السكان عندما تأسّست عام ١٩٢٣. ومن ثَمّ اختارت النخبة المؤسِّسة، وكذلك النظام ذو الحزب الواحد محاكاة مشروع التحديث في الغرب والذي كان يعرف بشكل كبير بإجراءاته العلمانية[٨]؛ ولذلك أصبح غرس العلمانية هو الأولوية قبل تطبيق الديمقراطية ولكن من ناحية أخرى، تعارض مشروع التحديث والإجراءات العلمانية مع الإسلام حيث كان هدف الدولة الرئيس هو خصخصة الدين وبالتالي، إعادة قولبة الدين من حيث الشكل والانتماء.

قبل تأسيس الجمهورية، ساعد الإسلام في تشريع الحكم العثماني الأبوي والسلطة العلمانيّة التي يمتلكها السلاطين للتحكّم في الدين. إلا أن الجمهورية قطعت كل ما يمكن أن يربطها بالإمبراطورية العثمانية صاحبة السلطة الشرعية المستمدة من الدين لتصبح دولة قوية علمانية تحاكي الغرب[٩]، كما أعلنت الفقرة الأولى من الدستور لعام ١٩٢١ أن

---

(٨) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), and Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, ćconomiques et politiques du Moyen Orient; v. 32 (Leiden: E. J. Brill, 1981)

(٩) Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3rd ed. (London: Oxford University Press, 1976); Metin Heper, *The State Tradition in Turkey* (Walkington, UK: Eothen Press, 1985); Çağlar Kcyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development* (London; New York: Verso, 1987), and Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Making of the Middle East Series (London; New York: Routledge, 1993).

السيادة الكاملة ترجع إلى الدولة من دون شروط، وبالتالي تحلّ محلّ الإسلام بوصفه مبدأ للشرعية السياسية.

بدأ الآباء المؤسّسون بوضع سلسلة من الإصلاحات المؤسّسية والقانونية من أجل فصل الدين عن الدولة وفصل المؤسسات الدينيّة في الدولة عن المؤسّسات المجتمعية[١٠]؛ ولذلك سقطت الخلافة، وكذلك كان الحال بالنسبة إلى منصب شيخ الإسلام (Şeykh-ül-Islam) (أعلى سلطة إسلامية في الدولة العثمانية)، وكذلك الوزارة المعنية بالمؤسّسات الدينية، وكبديل من كلّ ذلك، تمّ تأسيس «الإدارة العامّة للشؤون الدينيّة» بالإضافة إلى «الإدارة العامة للأوقاف». وفي الوقت نفسه، حظر قانون «وحدة التعليم» التعليم الديني كما منح الدولة حقّ مراقبته. وفي عام ١٩٢٦، تمّ تبنّي قانون مدني جديد من القوانين السويسرية. هذا القانون الجديد الذي كان حاسماً في تقديمه إطاراً من مساواة بين الرجل والمرأة داخل الدولة، أزال بشكل لا لبس فيه سلطة الشريعة، قانون المسلمين، من الحياتين السياسية والاجتماعية.

كانت هناك رغبة جليّة ليست فقط لفصل الإسلام عن الدولة ولكن أيضاً للتحكّم فيه في عمليّة العلمنة التي قام بها مؤسسو الجمهورية التركية؛ ولذا تمّ تعيين «المدير العام للشؤون الدينية» الذي يعدّ منصبه أعلى سلطة دينيّة في الدولة، والمسؤولة بدورها عن إدارة جميع المساجد، من قبل رئيس الدولة وعمل تحت مظلّة رئيس الوزراء. وتتحكّم هذه الإدارة من جانبها بما يتمّ نشره أو بما يتعلّق بالدين كما إنها الهيئة القانونيّة الرسميّة الوحيدة المعنيّة بالإجابة عن كلّ القضايا الدينية؛ لذلك كان هدف الدولة مراقبة الالتزام بالتعاليم الدينية ومحتواها بالإضافة إلى حدود ممارستها.

استمرّ السعي من أجل فرض السيطرة على الإسلام ودوره في حياة الأفراد ليس فقط على المستوى الرسمي أو القانوني بل كذلك على مستوى الشعب، فتمّ إغلاق المؤسّسات الدينيّة والأديرة وجميع الأماكن المقدسة، ممّا أدّى بدوره إلى قطع جميع الروابط التي كان يستخدمها

---

(١٠) Toprak, Ibid., and Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, Yale Studies in Hermeneutics (New Haven, CT: Yale University Press, 1998).

الأفراد في نشر الإسلام في الحياة العامة، بالإضافة إلى ذلك، تمّ منع الرجال من ارتداء الطربوش الذي كان أحد الأعراف الإسلامية وحلّت محلّه قبعات جديدة غربية، إلى جانب القيام بترجمة الأذان الذي كان يُرفع باللغة العربية إلى اللغة التركية. قال برنارد لويس (Bernard Lewis) تعقيباً على ذلك: «هدفت الدولة إلى إنهاء سلطة الإسلام وكسر شوكته في عقول الشعب التركي وقلوبهم»(١١).

ومن ذلك يتضح أن العلمانيّة ارتبطت منذ بدايتها ارتباطاً وثيقاً بسلطة الدولة؛ حيث أصبح الآباء المؤسسون بمثابة القادة الأبطال الذين انتصروا في حرب الاستقلال. ولكن لم تستطع هذه الشرعية التي تمّ التوصل إليها بصعوبة، تغيير حقيقة أنّ الدولة كان يحكمها نظام الحزب الواحد حتّى عام ١٩٥٠، وقد وضع هذا النظام الإصلاحات العلمانيّة على حساب تطبيق الديمقراطية.

من ناحية أخرى، ارتبط تطبيق الديمقراطيّة في الدولة بتخفيف تحكّمها في الحياة الدينية، وكان تأسيس الحزب الديمقراطي في عام ١٩٤٦ يمثّل بداية هذا التغيير حيث وعد الحزب بتأسيس الديمقراطية على الأقلّ بشكل جزئي ممّا يسمح بالتعبير الدينيّ في الحياة العامة. وعندما وصل الديمقراطيون إلى السلطة عام ١٩٥٠ تمّ السماح بالأذان مرة أخرى باللغة العربية، كما فتحوا مدارس الأئمة والخطباء وحاولوا إشباع رغبة الشعب في إقامة الشعائر الدينية بشكل علني.

ومن خلال تطوّر الدولة ومطالباتها بالمزيد من الديمقراطية، ظهر أول حزب سياسي إسلامي وهو «حزب النظام الوطني» (Milli Nizam) عام ١٩٧٠، لكن ما لبث أن تمّ حلّه بناءً على قرار المحكمة الدستورية التي ادّعت أنّ الحزب استغلّ الدين وهدّد العلمانية، وبالتالي انتهك الدستور. ولكن لم يمض وقت طويل إلى أن ظهر بديل من هذا الحزب وهو «حزب الإنقاذ الوطني» (Milli Selamet) الذي وضع قيماً عرفيةً، وأشار إلى أهمّية التاريخ في الحياة المجتمعية ومن ثَمّ أصبح ناقداً للتحديث الغربي الذي قمع الدور الديني في حياة الناس.

---

(١١) Lewis, Ibid., p. 416.

عقب التدخل العسكري عام ١٩٨٠، تمّ تأسيس حزب الرفاه الإسلامي كي يسير على خطى حزب النظام الوطني، ويصرّ على السعي إلى تطبيق «النظام الأخلاقي»، على عكس الأحزاب السابقة التي أدّت دوراً فعالاً في حكومات الائتلاف في السبعينيات ولكنها ظلّت أحزاباً صغيرة، أصبح حزب الرفاه أكبر حزب معارضة في الدولة، ثمّ أصبح أكبر شريك ائتلافي في الحكومة عقب انتخابات عام ١٩٩٥ وحصل على أكبر نسبة من الأصوات. وفي اجتماعه المنعقد عام ١٩٩٣ أيّد حزب الرفاه نظام «النظم القانونية المتعدّدة» وحريّة المواطنين في اختيار النظام القانوني الذي يرضونه ممّا يسمح لهم بالعيش طبقاً لمعتقداتهم[١٢]، عقب ذلك، قدّم الحزب اقتراحاً إلى البرلمان من أجل تعديل مبدأ العلمانية الذي يعتبر ـ طبقاً لما يراه الحزب ـ غير ملائم لمقتضيات العصر. وقد فشلت هذه المبادرة ولكنّها كانت تدلّ على الاتجاه الذي تبناه الحزب، الذي أعلن أعضاؤه أنّ مفهوم العلمانية الذي يعتبر أحد المبادئ الأساسية في الجمهورية غير ملائم لاحتياجات معظم أفراد الشعب.

وقد أدّت عملية العلمنة وتحدّي الإسلاميين لانتشارها الخاص إلى استقطاب جادّ داخل المجتمع، حيث كان هناك من يؤيّد العلمانية التي وضعها الآباء المؤسّسون وهناك الإسلاميون «الآخرون»، وهم من يعارضونها، فبات كل جانب في ريبة من الآخر، ومن ثَمّ بدأت كل جهة ترسخ قيمها بمرور الوقت[١٣]. وفي الوقت نفسه، لم تكن المجموعة القليلة الانتخابية التي انتقدت العلمانيّة الجمهورية وكذلك تحكّم الدولة في الدين بالقوة الكافية كي تنهي هذا الاستقطاب أو تقرّب الهوة، وكانت المذكرة العسكرية التي أقرّت سقوط حكومة حزب الرفاه من السلطة، وما أعقبها من حلٍّ للحزب، قد صدرت في إطار هذا الاستقطاب وعكست توتره.

---

(١٢) Haldun Gülalp, «The Poverty of Democracy in Turkey: The Refah Party Episode,» *New Perspectives on Turkey*, no. 21 (Fall 1999), pp. 38-40.

(١٣) من أجل معرفة المزيد عن الوصف الأنثروبولوجي للعداء بين الجانبين وخاصة خوف العلمانيين من الإسلاميين، انظر: Yael Navaro Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

## ثانياً: القيم المجتمعية والفردانية

تعدّدت عناصر المواجهة بين العلمانيين والإسلاميين، وكذلك اعتراضات كل منهما الموجَّهة إلى الآخر، فقد خاف العلمانيون من الإسلاميين ليس فقط بسبب شعورهم بالشك حيال تفكيك هذا الحزب للجمهورية ولكن أيضاً بسبب اعتبارهم أعضاء مجتمعيين غير ليبراليين، فقد بدأت الدولة بمشروع التحديث والإقرار بقيم الغرب وكان الهدف منه التخلص من الأعراف المتعلّقة بالإسلام وتطبيق القيم الغربية الليبرالية التي تشمل بدورها العلمانية والفردانية. وعلى الجانب الآخر، شعر الإسلاميون بالاستياء من تطبيق هذه المعايير الغربيّة التي تتضمّن ازدراء الأخلاق الإسلامية المجتمعية ذلك الازدراء فرضه مشروع التحديث. بالإضافة إلى ذلك، اتهموا العلمانيين بالفردانية الأنانيّة والمتهوّرة وعلى الرغم من ذلك، كانت فكرة الفردانية المتعلّقة بعلمانيي الحداثة، وفكرة المجتمعية المتعلّقة بالإسلاميين التقليديين أمراً معقّداً.

وإذا كانت الليبرالية تقع في صميم الحضارة الغربية، وإذا كانت الليبرالية هي مبدأ أخلاقي في الفردانية، فقد افتقد مشروع التغريب التركي كليهما حيث أعيدت صياغته مفهوم الغرب في الإطار التركي. وقد خلدت القيم المجتمعية التي تمّ تعريفها في البداية في العصر العثماني الذي سبق تأسيس الجمهورية، وذلك من خلال خطاب وطني متضامن ومختلف داخل الجمهورية، وسمحت الدولة القوية التي تستطيع فرض إرادتها على الأقل في جمع الضرائب وتعبئة الجنود بفرض النظرة المجتمعية للمجتمع. علاوةً على ذلك، وصف ميتن هيبر (Metin Heper) الدولة التركية بأنها «خارقة»، حيث يعرف حكامها مصلحة شعبهم بالإضافة إلى ممارسة السلطة على الشعب، وفي بعض الأحيان على الرغم منهم وذلك بسبب شرعية الأيديولوجيا المجتمعية[١٤]. بالتالي، كان التحوّل من الإسلام المجتمعي إلى الوطنية المجتمعية أمراً بسيطاً. وسعياً وراء مهمّة التحوّل الحضاري، لم تحترم النخبةُ المؤسِّسةُ القيمَ الليبراليةَ التي تعطي الأولوية إلى قيمة الفرد والتعبير عن ذاته. ومن

---

(١٤) Heper, *The State Tradition in Turkey.*

خلال إدراك الحاجة إلى التعبير عن الذات يتمّ إرضاء المعارضة، ولكن لم يكن النظام الجديد قويّاً بالصورة الكافية لمواجهة التحدّي، وكان قمع الدين هو الشرط الأساس للتغريب حتى وإن تطلّب الأمر اتباع وسائل مستبدّة، وفي إطار هذه العملية، تُركت الليبرالية لأجيال المستقبل من أجل الصراع معها.

بدلاً من تأسيس الليبرالية السياسية، قامت النخبة التي أسّست الجمهورية بنشر أيديولوجيا قومية تدعّم القيم المجتمعية، فيكون الفرد مهماً في المدى الذي يساهم فيه في المجتمع القومي والذي يفترض أن يكون كله كياناً متجانساً، وقد سمح مذهب فلسفة الشعبوية، والذي يعني «من أجل مصلحة الشعب وفي بعض الأحيان رغماً عنه»، للمعايير الجماعية بتحديد القومية التركية، وبالتالي استبدل التضامن القومي بالتضامن الإسلامي والذي وضع أساس المجتمع السياسي.

بالعودة إلى الأتراك الشباب (تركيا الفتاة) ـ وهم العثمانيون الذين سبقوا تأسيس النظام الجمهوري ـ فقد انتشر الاستبداد والمعايير المجتمعية التي تجاهلت حقوق الفرد بين القوميين الأتراك[١٥]، فقد ترك أحمد رضا (Ahmet Riza) ـ بالإضافة إلى مؤيّدي المركزية والمجتمعية والأفكار الخاصة بالنخبة ـ أثراً في أفكار شباب «تركيا الفتاة»، وفي الحكم المناهض للأمير صباح الدين (Sabahattin) والليبرالية المؤيدة للامركزية والمبادرات الفردية داخل الحكومة، وقد اتسم حكم حزب «تركيا الفتاة» بهيكل يتدرج من أعلى إلى أسفل وهو الهيكل الذي تشكل بفضل هيمنة: البيروقراطيين والعسكريين ممّن كان لديهم خوف من عامة الشعب.

وقد كان عُرف احترام حقوق الفرد والمبادرات الفردية أمراً ضعيفاً وغير واضح، فبعد تأسيس الجمهورية، كانت هناك مجموعات متوجسة من مؤسّس الدولة أتاتورك (Atatürk)[١٦] وزيادة سلطته، ولكن على الرغم

---

(١٥) Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (Political Thoughts of the Young Turks) (Istanbul: İletişim Yayinlari, 1983), p. 223.

(١٦) Feroz Ahmad, «The Progressive Republican Party, 1923-1945,» paper presented at: *Political Parties and Democracy in Turkey* (Conference), edited by Metin Heper and Jacob M. Landau (London; New York: I. B. Tauris, 1991), pp. 65-82.

من ذلك لم يظهر اعتراضهم في الإشارة إلى المعايير الليبرالية الصريحة. ومن جهتها، أعطت الأحزاب المعارضة، في فترة الحزب الواحد مثل: حزب الترقي الجمهوري (Terakkiperver Cumhuriyet Firkasi) الذي جاء من عام ١٩٢٤ حتى ١٩٢٥ والحزب الجمهوري الحر (Serbest Cumhuriyet Firkasi) في عام ١٩٣٠، الأولوية لحماية الدّين في ظلّ معارضتهم للاستبدادية بدلاً من المطالبة بالمشاركة الديمقراطية وفرض احترام جميع الحريّات المدنيّة التي كانت مفاهيم غير متعارَف عليها في ذلك الوقت. ومع ظهور الحزب الديمقراطي، أصبحت الليبرالية السياسيّة قضية مهمّة ولكن عندما وصلوا إلى السلطة لجأ الديمقراطيون أنفسهم إلى الاستبدادية، وفي الوقت نفسه، لم يغيّر ظهور الأحزاب السياسية وكذلك الأحزاب الإسلامية هذا الاتجاه فقد دعمت الأحزاب الإسلامية تزايد وجود الدين داخل الحياة العامة كما دعت إلى الحريات الدينيّة لكل فرد في حين لم يظهر على الإطلاق احترامهم للمبادئ الليبرالية على الرغم مما يستحقه هذا المذهب من احترام ليس فقط لأجل مؤيديه المخلصين ولكن أيضاً لأجل جميع الأفراد. باختصار، طالما كانت تختفي الأعراف المجتمعية خلف الخطابة الليبرالية في الحكومة التركية، فقد كانت الليبرالية طموحاً غذّته هذه المواجهة. وخلال الفترة المعاصرة، تمّ وصف الإسلاميين بأنهم غير مؤيّدين للمبادئ الليبرالية، وذلك من قبل الحداثيين العلمانيين ممن تعتبر مبادئهم الليبرالية أيضاً موضعَ شكّ.

## ثالثاً: لماذا النساء؟

من أجل فهم العوامل المتغيّرة للعلمانية والإسلام في تركيا المعاصرة، تركّز هذه الدراسة على النساء داخل حزب الرفاه، والتركيز على النساء أمر مهم، لأن كلاً من مشروع الحداثة والخطاب الإسلامي البديل عَرّفَا وما زالا يظهران نفسيهما من خلال الأدوار والمكانة المَعزُوّة إلى المرأة[١٧]. تقوم المواجهة بين الليبراليين والإسلاميين حول الحقوق

(١٧) في ما يتعلق بالعلاقة بين النساء والجمهورية، انظر: Yeşim Arat, «The Project of Modernity and Women in Turkey,» in: Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Publications on the Near East (Seattle: University of Washington = Press, 1997), pp. 95-112.

والمسؤوليّات أو حول ما يتعلّق بلباس المرأة، وممّا يدعو إلى السخرية أنّه على الرغم من أنّ الدولة العلمانيّة الحديثة قد نمّت فرص المرأة ومكانتها في المجتمع، فقد همّشتها تماماً في الحياة السياسية وكذلك في سياسة الحزب. على الجانب الآخر، وعلى الرغم من أنّ أغلب التفاهمات الإسلامية الشائعة تقرّ بالقيود المختلفة وبالعوائق أمام وصول المرأة إلى «السلطة»، ومن ذلك عزلها وإعطاء الأولوية لدور الأمومة، فقد بدت عودة النساء إلى الإسلام حافزاً مهماً لهنّ نمّى مشاركتهنّ السياسية.

تعتبر الهيئة النسائية والنشاط في حزب الرفاه ظاهرتين غير مسبوقتين، فلا حزبَ في تركيا يمكنه التباهي بعضوية نسائية كحزب الرفاه؛ ففي خلال ستّ سنوات استطاع الحزب تسجيل عضوية ما يقرب من مليون امرأة، بينما أكّد عدّة رجال أنّ دور النساء كان مساعداً في إقناع أزواجهنّ بالانضمام إلى الحزب. كما أكّد مراقبو الحزب أنّ الهيئات النسائية كانت ربما أكثر الوحدات فعالية في الحزب والظاهرة في كل مسيراته واجتماعاته وأنشطته[١٨]، وقد اعترفت الصحافة بهذه الأنشطة الخاصة وكتبت: «المحرّك الرئيس لحزب الرفاه في الانتخابات هو النساء»[١٩]، وكتبت أيضاً: «نساء حزب الرفاه هنّ الأكثر جدية»[٢٠] وكذلك: «سيّدات حزب الرفاه مثل خلية النحل»[٢١] كما أشارت الصحف إلى مسؤولة هيئة النساء في إسطنبول بما يأتي: «امرأة حزب الرفاه التي ساعدت طيب في الوصول إلى منصب المحافظ»[٢٢] وبناء على ذلك،

---

= وبالنسبة إلى ما يعنيه الزي الإسلامي في إطار التحول السياسي الاجتماعي التركي، انظر: Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Critical Perspectives on Women and Gender (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996).

وفي ما يتعلق بادعاء أن أهمّ سمة للثقافة الإسلامية هي نظرتها للمرأة والجنس، انظر: Yilmaz Esmer, «Is There an Islamic Civilization,» in: Ronald Inglehart, ed., *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys*, International Studies in Sociology and Social Anthropology; v. 89 (Leiden: E. J. Brill, 2003), pp. 35-68.

(١٨) Ruşen Çakir, *Ne Şeriat Ne Demokrasi* (Neither Shariat Nor Democracy) (Istanbul: Metis Yayinlari, 1994), p. 244.

(١٩) *Cumhuriyet*, 17/2/1994.

(٢٠) *Milliyet*, 29/12/1993.

(٢١) *Milli Gazete*, 6/2/1994.

(٢٢) *Hürriyet*, 30/3/1994.

فإن أحزاباً أخرى حاولت أن تتبع المناهج نفسها في اجتذاب النساء لكسب الأصوات الانتخابية(٢٣).

على الرغم من كتابة عدة مقالات حول حزب الرفاه بشكل عام، وأهمية الصحوة الإسلامية التي ساعدت في ظهوره في المشهد السياسي التركي(٢٤)، لم تكن الناشطات ولجنة السيدات في الحزب (Refah Partisi

---

(٢٣) *Yeni Yüzyil*, 25/9/1998.

(٢٤) في ما يتعلق بدور الدين في السياسة التركية، انظر: Şerif Mardin: «Religion and Secularism in Turkey,» in: Ali Kazancigil and E. Özbudun, eds., *Atatürk: Founder of a Modern State* (London: C. Hirst, 1981), pp. 191-219; *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, SUNY Series in Near Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1989); Binnaz Toprak: «Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey,» in: Said Amir Arjomand, ed., *From Nationalism to Revolutionary Islam*, foreword by Ernest Gellner (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), pp. 119-133; «Surviving Modernization: Islam as Communal Means of Adaptation,» *Il Politico*, vol. 56 (1991), pp. 147-161, and «Islam and the Secular State in Turkey,» in: Çiğdem Balim [et al.], eds., *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East = Études sociales, économiques, et politiques du Moyen Orient; v. 53 (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 90-96; Faruk Birtek and Binnaz Toprak, «The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity,» *Praxis International*, no. 13 (July 1993), pp. 192-212; Ali Yaşar Saribay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikasi: MSP Örnek Olayi* (Modernization, Religion and Party Politics in Turkey: The NSP Case) (Istanbul: Alan Yayincilik, 1985); Metin Heper «Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation,» *Middle East Journal*, vol. 51, no. 1 (Winter 1997), pp. 32-45; Ümit Cizre-Sakallioğlu, «Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey,» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 28 (1996), pp. 231-251, and İlter Turan, «Religion and Political Culture in Turkey,» in: Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (London; New York: I. B. Tauris, 1991), pp. 31-55.

للاطلاع على أهمية النخب الدينية في تركيا، انظر: Nilüfer Göle, «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites,» *Middle East Journal*, vol. 51, no. 1 (Winter 1997), pp. 46-58.

حول نشوء حزب الرفاه وأهميته في السياسة التركية، انظر: Hakan Yavuz, «Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey,» *Comparative Politics*, vol. 30, no. 1 (October 1997), pp. 63-82; Haldun Gülalp: «A Postmodern Reaction to Dependent Modernization: The Social and Historical Roots of Islamic Radicalism,» *New Perspectives on Turkey*, no. 8 (Fall 1992), pp. 15-26; «Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party,» *Muslim World*, vol. 89, no. 1 (January 1999), pp. 22-41, and «The Poverty of Democracy in Turkey: The Refah Party Episode,» pp. 35-60; Jenny B. White: «Pragmatists or Ideologues? Turkey's Welfare Party in Power,» *Current History*, vol. 96, no. 606 (January 1997), pp. 25-30, and «The Islamist Paradox,» in: Deniz Kandiyoti and Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* (London; New York: I. B. Tauris, 2002), pp. 191-217.

(Hanimlar Komi Yonu) محور اهتمام الأبحاث والدراسات. بالإضافة إلى ذلك، أظهر الصحافيون والمراسلون ـ ليس فقط في صفوف حزب الرفاه ولكن أيضاً في الصحافة العلمانية ـ المزيد من الاهتمام، وقاموا بكتابة تقارير حول النشاط الملحوظ للنساء داخل الحزب كما تمّ إجراء مقابلات مع أعضاء في لجان السيدات في الصحف اليومية[٢٥]، ولكن في الوقت نفسه، هناك المزيد لمعرفته عن هؤلاء النساء وفعالياتهن في التغيير داخل الصفوف الإسلامية والعلمانية؛ فكيف اكتسبت هؤلاء النساء هويتهنّ الإسلامية؟ وكيف استخدمت هذه الهويّة لمحاولة الحصول على السلطة في الإطار الخاص بالإضافة إلى الإطار السياسي؟ وماذا يعني أن تكون لك هوية إسلامية وتعيش حياة إسلامية داخل مجتمع علماني؟ وهل شاركت النساء في اتخاذ القرار السياسي بشكل أكبر ممّا كنّ قبل ذلك أو هل أصبحن رهينات لمجموعة جديدة من الظروف التي تتصرف فيها نخبة الرجال باسم الاعتقادات المقدّسة؟ وكيف وفّقت بين دعوة الإسلام ومطالب المشاركة السياسية في الديمقراطية؟ وهل توسّع هذه العملية حدود الديمقراطية السياسية في تركيا؟ وبالنسبة إلى كونهنّ إسلاميات يعملن داخل الحزب، هل أصبحن أفراداً أكثر تمكيناً أو مجرد أعضاء أكثر نجاحاً في المجتمع الجديد؟ وكيف شكّلت أنشطتهن دور الدين ومعناه في الديمقراطية التركية؟ فقد كان لهذه الأسئلة بالغ الأثر في المناقشة حول حدود الديمقراطية الليبرالية.

إن ما جذبني لتناول لجان السيدات التابعة لحزب الرفاه بالبحث والدراسة هو نجاحها البالغ، ومن أجل كشف السبب الذي يكمن وراء

---

= وفي ما يتعلق بالدراسة الأنثروبولوجية حول التعبئة السياسية التي قادها حزب الرفاه، انظر: Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Studies in Modernity and National Identity (Seattle: University of Washington Press, 2002).

حول حياة المرأة في الإسلام، انظر: Ayşe Saktanber, *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey* (London: I. B. Tauris, 2002).

حول الهيئات النسائية الإسلامية في المجتمع المدني، انظر: Barbara Pusch, «Stepping into the Public Sphere: The Rise of Islamist and Religious Conservative Women's Non-Governmental Organizations,» in: Stefanos Yerasimos, Günter Seufert and Karin Vorhoff, eds., *Civil Society in the Grip of Nationalism: Studies on Political Culture in Contemporary Turkey* (Istanbul: Orient Institute, 2000), pp. 475-505.

(٢٥) Nevval Sevindi, in: *Yeni Yüzyil*: 26-30/8/1996; 12/10/1996, and 15/10/1996.

هذا النجاح، وبما أنّني كنت أدرس السياسة وطالما كان لدي اهتمام بالأسئلة الخاصة بالديمقراطية والمشاركة السياسية وخاصة النسائية منها، وقد أدهشني نشاط نساء حزب الرفاه، حيث كانت قوة مشاركة الناشطات في السياسة قد نفذت حتى إلى خارج المحيط التركي. وكان من المتعارَف عليه أن النساء ليس لديهن اهتمام بالسياسة؛ على الرغم من أنّ الأدب النَسَوي قد فنّد هذا الادعاء، وأكّد أن المرأة لديها اهتمام ومشاركة في السياسة أكثر ممّا يدّعي علماء السياسة الأورثوذكسيون[٢٦]. ولم تكن النساء الناشطات مناضلات بأعداد كبيرة داخل صفوف الحزب، فقد كان من المتعارَف عليه أن المرأة تدعم قضايا محافِظة (على سبيل المثال: اليمين الجديد (The New Right) في الولايات المتحدة الأمريكية)، وتشارك بفعالية في التحرّكات الإسلامية (مثل الثورة الإيرانية). على الرغم من ذلك نشأ في تركيا حزب سياسي إسلامي في ظلّ حكومة ديمقراطية علمانيّة استطاعت المرأة من خلاله أن تشارك في السياسة. ففي أقل من عقد، ساعدت النساء في حمل الحزب والذي كان مهمّشاً في نهاية الثمانينيات إلى السلطة فكان أكبر شريك ائتلاف للحكومة، كما كانت هناك قضايا أخرى تشغلهنّ تتعلّق بالسلطة والهوية.

من ناحية أخرى، كان نشاط الإسلاميات مهمّاً للغاية حيث كانت سياسة الإسلاميين قضية ذات أهمية في تركيا، وبقدر ما زاد عدد النساء اللاتي يعبّرن عن أنفسهن من خلال الهوية الإسلامية، فإن الصدع بينهن وبين المجموعات العلمانية التقليدية يزيد، ويبقى السؤال هو إلى أي مدى كان الاستقطاب بين النساء العلمانيات ومعارضاتهن من النساء الإسلاميات، مسوَّغاً.

يظهر بحثي أن نساء حزب الرفاه قد اجتزْنَ عدة حدود كأن عملن على تحريك النساء ونقلْنَهُنَّ من عالمهن الخاص وحرّكْنَهُنّ نحو المجال السياسي كناخبات وداعمات للحزب. وقد كنّ نساءً نشأن في بيئة علمانية وتبنّين قيماً عديدة نشرتها الجمهورية العلمانية. وبوصفهنّ عاملات في

---

(٢٦) Susan Carroll and Linda Zerilli, «Feminist Challenges to Political Science,» in: Ada W. Finifter, ed., *Political Science: The State of the Discipline I* (Washington, DC: American Political Science Association, 1993), pp. 55-76.

الحزب، النساء الناشطات حرّكن نساء أخريات من خلال علميّة «تسييس غير السياسي». بعبارة أخرى، فمنهن من شاركن في العمل داخل مؤسّسات الحزب وغيرهنّ تمّ تجنيدهن أعضاءً مُسيَّسات في المحيط الاجتماعي لشبكات المساعدات الشخصية التي تمّ غرسها من خلال علاقات الجوار التي دخل فيها النساء، والتي قمن بنقلها والمحافظة عليها في المجال السياسي. فقد استخدمت الأعضاء في الحزب الأوساط التقليدية الاجتماعية، وقمن بتسييسها. وعلى الرغم من تعريفهن بأنفسهن بوصفهن نساء متدينات، فقد جذبن إلى الاحتياجات العلمانية والطموحات التي لدى النساء في الدوائر الانتخابية، وعملن بكل جدّ لحزبهن الإسلامي؛ حيث إن عملهن هذا أرضى احتياجاتهن الدنيوية وهي الإنجاز والتقدير. وقد بَقيْنَ ناشطات ملتزمات لأنهن حصلن على الرضى الذاتي والشخصي من خلال التضامن والرفقة والوطنية التي نتجت من خلال عملهن وليس فقط الرضى الوجداني المكتسب من الالتزام الديني، فقد كان هذا النجاح نتاج تخطّي الحواجز بين الحياة الخاصة والحياة السياسية وبين العلماني والديني وبين الديمقراطي والاستبدادي، وأيضاً بين المبدأ الفرداني والمبدأ المجتمعي. أما بالنسبة إلى ما فشلن فيه فهي الحدود التي لم يستطعن اجتيازها مثل «السقف الزجاجي» الذي يفصلهنّ عن الرجال في الحزب.

## رابعاً: المقابلات والتقارير

يعتمد هذا الكتاب بشكل أساس على المقابلات المكثّفة التي أجريت مع الأعضاء في حزب الرفاه، بالإضافة إلى هذه المقابلات، تمّ القيام بنظرة شاملة على المواد النصية المتضمِّنة مصادر ثانوية حول هذا الحزب والمواد الأساسية، مثل: الصحف والمنشورات. بالنسبة إلى عامي ١٩٩٤ و١٩٩٥، استعرضت **مللي غازيت** (*Milli Gazete*) الجريدة التي كانت مناصرة لحزب الرفاه، النشاطات الكثيفة للجان السيدات في حزب الرفاه، ومن أجل هذا المشروع، تمّ إجراء المقابلات بداية من شهر نيسان/ أبريل وحتى أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٨. ولكن في كانون الثاني/ يناير عام ١٩٩٨، تمّ حلّ حزب الرفاه ومُنعت قياداته ومن بينهم الرئيس البارز الكاريزمي نجم الدين أربكان (Necmettin Erbakan) من المشاركة السياسية لمدة

خمسة أعوام. وقبل حَلّ الحزب رسميّاً ظهر حزب الفضيلة (Fazilet Party) ليحلّ محلّه[٢٧]، وفي هذه الفترة على وجه الخصوص، شعر الإسلاميون بالتهديد وبأنهم في موقف دفاعي ومن ثَمّ تفكّكت هيئة الحزب ولم يكن من السهولة بمكان الوصول إلى أحد أعضاء الحزب وكذلك الوصول إلى المواد الأرشيفية كما لو أن الحزب لم يكن على أرض الواقع[٢٨].

تمّ التواصل مع النساء اللاتي أُجريت معهنّ المقابلات بطريقة المضاعفة (Snowballing Method)، وقد كانت أولى من أُجريت معهنّ هذه المقابلات سيبل إرَسلان (Sibel Eraslan) التي رأست لجنة النساء في إسطنبول بين عام ١٩٨٩ وعام ١٩٩٤ وكذلك روشن تشاكر (Ruşen Çakır) وهو خبير في حزب الرفاه والحركة الإسلامية في تركيا. كانت إرَسلان قد أدّت دوراً فعّالاً وثميناً في إضفاء الطابع المؤسسي على لجان السيدات وكذلك في نجاحها، كما قدّمت إلي الدعم الذي ساعدني في ترتيب عدة مقابلات والتي كانت تبدو مستحيلة. أما تشاكر فقد عرف السياسة الخاصة بالحزب عن كثب وأعطاني الخطوات التي وصلت من خلالها إلى من أردت إجراء مقابلات معهم من الرجال داخل الحزب. فضلاً عن ذلك، فقد أجريت لقاءات عديدة داخل جامعة بوغازيتشي (Boğaziçi University) والتي استفدت منها كثيراً؛ حيث إنّ هذه الجامعة لم تتّخذ موقفاً عنيفاً في التعامل مع الفتيات اللاتي يرتدين الحجاب ومُنعن من دخول جامعات

---

(٢٧) تم حلّ «حزب الفضيلة» أيضاً بموجب قرار من محكمة دستورية في صيف عام ٢٠٠١ حيث ادّعت المحكمة أن حزب الفضيلة هو تكملة لمسيرة حزب الرفاه، وبالمثل فهو محل نشاط ديني يعارض العلمانية. وقد مُنعت اثنتان من الأعضاء في الحزب من المشاركة في السياسة بسبب أنشطتهما التي تدعم الحجاب الذي كان رمزاً لمعارضة الجمهورية العلمانية طبقاً لحكم المحكمة الدستورية ويمثّل تهديداً للاستقرار. وعقب حلّ حزب الفضيلة، انشقّ المسلمون. ومن ثَمّ، نشأ حزب العدالة والتنمية الذي أسّسه الجيل الأصغر ممّن يطلق عليهم القادة الإصلاحيون، وجاء إلى السلطة بعد الانتخابات التي أجريت في ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر عام ٢٠٠٢ بحصوله على ٣٤ في المئة من الأصوات. للاطلاع على المزيد من المعلومات حول التطورات التي تلت حلّ حزب الرفاه، انظر: Ziya Öniş, «Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence,» *Contemporary Politics*, vol. 7, no. 4 (2001), pp. 281-298.

وفي ما يتعلّق بطبيعة الضغوط العسكرية التي عجلت بإغلاق حزب الرفاه، انظر: Jeremy Salt, «Turkey's Military «Democracy»,» *Current History*, vol. 98, no. 625 (February 1999), pp. 72-78.

(٢٨) تمّ جمع الوثائق والكتيبات الخاصة بحزب الرفاه من الأعضاء والزملاء والطلاب الذين حصلوا عليها قبل حلّه.

أخرى. كان مجموع المقابلات التي أُجريت أربعاً وعشرين مقابلة منهم تسع عشرة مع السيدات وخمس مع الرجال، ومن بين التسع عشرة سيدة كانت خمس عشرة منهنّ أعضاء في لجان السيدات. إلى جانب ذلك، فقد أُجرِيت إحدى المقابلات مع ناشطة سابقة في حزب الرفاه والتي كانت مسؤولة رابطة الشباب الوطنية التابعة للجان السيدات (Milli Gençlik Vakfı Kadın Komisyonu)، والتي لها روابط قوية بالحزب ولها دور بارز في حشد بعض المؤيّدات للحزب بين النساء.

عقب حلّ حزب الرفاه، قام حزب الفضيلة بتعيين خمس نساء في الأقسام الإدارية في هيئة الحزب المركزية وهي الخطوة التي لم يقم بها حزب الرفاه ومن بين هؤلاء الخمس، أجرَيْتُ لقاءات مع ثلاث منهنّ، وعملت اثنتان منهنّ في مجلس الشؤون التنفيذية واتخاذ القرارات المركزي (Merkez Karar ve Yürütme Kurulu)، بينما عملت الثالثة في مجلس الحزب الاستشاري، وقد تعينت إحدى النساء العاملات في مجلس الشؤون التنفيذية واتخاذ القرارات المركزي لإضفاء الطابع المؤسسي على تنظيم النساء في الحزب الجديد. وقد هدفت مقابلات أعضاء حزب الفضيلة التي أُجرِيَتْ معهنّ إلى تقديم نظرة شاملة عن الأنشطة الخاصة بالنساء في حزب الرفاه ومتابعة تطوّرها داخل صفوف الإسلاميين في المراحل الأولى من مأسسة الحزب الجديد.

من ناحية أخرى، ارتبطت لجان السيدات في حزب الرفاه بشكل وثيق بوحدات الحزب المركزية التي يسيطر عليها الرجال. كان الرجال يعملون على الإطلاع على لجان السيدات، ويتحمّلون مسؤوليّة تعليمهنّ حتى تستطيع النساء القيام بمهمة تكوين الجمعيات؛ ولذلك، تمّ إجراء مقابلات مع الرجال؛ لتسليط المزيد من الضوء على هذه العملية وتقديم نظرة عن لجان السيدات من داخل الإدارة المركزية للحزب.

على الرغم من الاستفادة الكبيرة التي جنيتها، مثل الوصول إلى المؤسسة المعنيّة والنجاح في التواصل مع المرشد الموقّر الذي أبدى الرغبة في المساعدة، لم يكن إجراء هذه المقابلات بالأمر اليسير؛ فبسبب تفكّك هيئة حزب الرفاه كان الاتصال بالأعضاء أو الالتقاء بهم أمراً صعباً. منع الحزب من المشاركة في السياسة بموجب قرار من

المحكمة وبالتالي شعرت النساء بتردّد إزاء المشاركة في أي عمل سياسي ومن بين ذلك إجراء المقابلات. وغالباً ما عبّرت النساء اللاتي رفضن إجراء المقابلة عن رغبتهن في أخذ رأي أحد الزملاء، فالعودة إلى المجموعة كانت متوقَّعة لإعطاء تبرير لرفض هذه المقابلات. كان تضامن المجموعة أمراً مهمّاً بالنسبة إلى النساء في حزب الرفاه، وقد توقّعنَ أن أتفهّم وجهات نظرهنّ في أنّ إجراء أي مقابلة مع أي شخص ليس من بين المجموعة أمر غير صائب وخاصة في الوقت الذي طلب فيه إجراء هذه المقابلات. أما الرجال العاملون في أجهزة الحزب المركزية في أنقرة فلم يتمّ الوصول إليهم حيث لم تتمّ الإجابة على المكالمات الهاتفية وكذلك رسائل الفاكس.

أما في إسطنبول، فقد كان من السهولة بمكان الوصول إلى الأعضاء الرجال حيث كانوا سريعي الاستجابة، وكان من بينهم طيب أردوغان (Tayyip Erdoğan) والذي كان محافظ المدينة والمسؤول عن تأسيس لجان السيدات داخل الحزب عام ١٩٨٩. سُجن أردوغان بعد حلّ حزب الرفاه بتهمة التشجيع على الانفصالية الدينية، ولكنّه كان المأمون ـ بوصفه محافظ أكبر مدينة في تركيا ـ للتكلّم باسم حزبه.

إن معظم هذه المقابلات أُجريت في إسطنبول، وقد أُجريت ثلاث منها في أنقرة، ومقابلة واحدة في بورسا، وكان الذين أُجريت معهم المقابلات قادة بارزين في هيئاتهم المعنيّة. في المدن الثلاث، تمّ التوصل إلى رؤساء لجان السيدات الإقليمية التابعة لحزب الرفاه من أجل إجراء هذه المقابلات، أما البقية فقد كنّ إما رؤساء هيئات في مقاطعات أو مسؤولات عن أقسام مختلفة داخل لجان السيدات في الحزب، وقد كان الرجال الذين أُجريت معهم المقابلات رؤساء معروفين في هيئة الحزب في إسطنبول.

بالنسبة إلى من وافقوا على إجراء المقابلات، فقد كان الأمر بالنسبة إليهم مفعماً بالحماس، حتى في المقابلات التي كان الحصول عليها أمراً شاقّاً، فقد كان المناخ ملائماً. لقد كان هدفهم توصيل صورة أفضل عن أنفسهم كي يفهمها «الآخر» أي معسكر غير الإسلاميين. وكما قال أحد الأعضاء: إن هذه تعدّ فرصة للإعلام أو هي فرصة «كي يفهمهم الآخرون

ممّن لا يفهمون حقيقتهم»، كما أشار أحد الأعضاء، فمعظم النساء فضّلن أن تُجرى هذه المقابلات في بيوتهن، أما الرجال ففضّلوا إجراءها في مكاتبهم، وكان معظمهم ينتمي إلى الطبقة المتوسطة ولديهم عائلات نواة (Nuclear Families) ـ هي العائلة التي تتكوّن من أب وأم وأولاد ـ مؤلفة من ولد أو ولدين. ففي منازلهنّ، غالباً ما تقدّم النساء الشاي أو القهوة أو مشروب الكولا إلى جانب البسكويت أو الحلوى. وفي ذلك الوقت، يتمّ تجاوز جميع الحدود والصور النمطية للإسلاميات عند تقديم مشروب الكولا وهو ما يحثّ الإسلاميون مؤيديهم على عدم تناوله؛ لأنّه منتج غربي(٢٩). أما في مكاتبهم، كان الرجال أكثر عملية فلم يجعلني أي أحد منهم أنتظره ومن بينهم المحافظ طيب أردوغان كما إنهم يقدّمون الشاي والقهوة كذلك. بالإضافة إلى أنّهم يتصافحون بالأيدي على الرغم من أنّ بعض الإسلاميين يمتنعون عن ذلك؛ ولذا، لا أبادر أنا بالمصافحة.

وقد فضّلن أن لا أستخدمَ الأسماء حتى يشعرن بالراحة خلال المقابلة، فجميع الرجال وبعض النساء، وخاصّة بعض الشخصيّات العامة، مثل: سيبل أرِسَلان من حزب الرفاه ونازلي إليجاك (Nazli Ilicak) من حزب الفضيلة فضّلتا أن يستخدم اسماهما في المقابلة بينما فضّل بعضهم الآخر أن تبقى أسماؤهم مبهمةً؛ حيث إن ذلك يشعرهم بالراحة في التعبير عن بعض القضايا وإجراء بعض المقابلات الشخصية. وتمّ تسجيل جميع هذه المقابلات إلا القليل منها، وقد كانت تستمرّ لحوالى ثلاث ساعات هدفت كشف التعبئة السياسية للنساء الإسلاميات والانقسامات بين الحياة السياسية والحياة الخاصة، وبين العلماني والإسلامي، وبين الفرداني والمجتمعي التي حدّدت، على نحو واسع، الحدود التي فُهِم الإسلاميون من خلالها. وخلال المقابلات مع المجموعة الصغيرة من النساء القائدات، لم يكن الهدف إثبات افتراض ولكن تعميمه الذي كان من الممكن أن يلقي الضوء على خبراتهن والمفاهيم التي يستخدمنها لفهم الإسلام والعلمانية والسياسة، بشكل عام، وعلى حدٍّ سواء.

---

(٢٩) Alev Çinar, «Refah Party and the City Administration of Istanbul: Liberal Islam, Localism and Hybridity,» *New Perspectives on Turkey*, vol. 16 (Spring 1997), pp. 23-44.

في الفصل **الأول**، يتمّ تناول معنى مكانة المرأة في إطار مشروع الحداثة في تركيا؛ إذ قد تكون مشاركة النساء في الإسلام مقدَّرة بشكل أفضل، في ظل البيئة التركية العلمانية. وفي الفصل **الثاني**: يتم تناول حزب الرفاه ولجان السيدات بالإضافة إلى البناء التنظيمي وأهداف التعبئة واستراتيجياتها. أما في الفصل **الثالث**: تتمّ مناقشة كل ما يتعلّق بالنساء في لجان السيدات؛ من هنّ وكيفية انجذابهن إلى الحزب وما نوع الرضى الذي حصلن عليه من العمل داخل الحزب، بينما يشرح الفصل **الرابع**: كيفية قيام النساء في حزب الرفاه بزيادة قوّتهن وتجنيد غيرهن من النساء داخل الحزب حيث يركّز هذا الكتاب على ما أسميه «تسييس غير السياسي»، العملية التي تمارس النساء السياسة من خلالها، داخل بيوتهن وينتقلن من الحياة الخاصة إلى الحقل العام. فضلاً عن ذلك، يتمّ توضيح أهمية الأعراف المحلية وإضافة وظائف جديدة إلى النماذج التقليدية من التواصل الاجتماعي. أما بالنسبة إلى الفصل **الخامس**: يتمّ إلقاء الضوء على رؤى هؤلاء النساء العالمية من أجل عرض طبيعة الحدود التي اجتزنها بين العالم الإسلامي والعالم العلماني. وفي الجزء الأخير ـ **الخاتمة** ـ تتمّ إعادة النظر في تجربة النساء داخل حزب الرفاه الإسلامي في ما يتعلّق بالعلمانية والليبرالية والديمقراطية.

# الفصل الأول

## نساء الجمهورية والإسلام:
## بين الحياة الخاصة والحياة السياسية

هذا الفصل يتناول تداعيات أن تكون المرأة من النساء الإسلاميات في تركيا، حيث كان لحقوق المرأة وللحركة النسوية بيئة تاريخية فريدة. فقد كانت النساء الإسلاميات في حزب الرفاه مواطنات في دولة علمانية تفخر بتوفيرها عدة فرص للنساء. النساء كن مؤيدات للنظام الجمهوري وذلك بسبب توسيعه الجذري لنطاق الحقوق المدنية والسياسية التي يستطعن الحصول عليها بوصفهنّ مواطنات. وعلى هذه الخلفية، شكّلت صورة الثمانينيات السياسية وظهور الخطاب النسوي المعارض تجارب النساء الإسلاميات اللواتي كنّ يتحرّكن على الساحة العامة؛ لذا، يركّز هذا الفصل على حقوق المرأة وعلى المناخ الذي عاشته.

### أولاً: أهمّية حقوق المرأة في البيئة التركية

كانت المرأة أساساً في المشروع الجمهوري للتحديث، حيث قام الآباء المؤسّسون بزيادة الفرص المقدَّمة إليها؛ وذلك لأنّ تحسين مكانة المرأة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنجاح عمليّة التحوّل المدني وهو الهدف من مشروع التحديث. كما إن المشروع نفسه تأسّس على علمنة الدولة والمجتمع الراديكالية، وقد عارض الإسلاميون هذا التحوّل المدني ولكن من دون جدوى. وقد استُبدل قانون الـ ١٩٢٦ العلماني بالقانون الإسلامي الشرعي وقد منع تعدّد الزوجات، والطلاق أحادي الجانب (أي جانب

الرجل)، وحقوق المرأة غير المساوية للرجل في ما يتعلّق بالإرث والوصاية على الأطفال، وفي الشهادة. وقد أقرّ هذا القانون الجديد، على الرغم من بعض علله، صيغةً رسمية للمساواة بين الرجل والمرأة في المجتمع؛ لذلك كان تحسين مكانة المرأة ضربة عنيفة للمعارضة الإسلامية. فقد حاول الآباء المؤسِّسون العلمانيون من جانبهم إضعاف موقف هذه المعارضة وفي الوقت نفسه تحسين مكانة المرأة من خلال وضعها في نطاق قانون علماني جديد.

وكان وزير العدل الذي قدّم تبريراً لمسودة مشروع القانون المدني الجديد في البرلمان عام ١٩٢٦، قد جادل أنّ القانون الإسلامي يتناقض مع إملاءات الحضارة المعاصرة ومطالبها قائلاً:

> «الدين أمر مقدس قائم على ثوابت لا تقبل التغيير؛ لذا يجب أن تبقى الأديان ضمير الأمة وأساس تحضرها، وأحد أهم العناصر التي تميز بين الحضارة الجديدة والحضارة القديمة. . . ولا ينبغي أن ينتابنا شعور بالشك في أن قوانيننا التي تستمد روحها من الأحكام الدينية الشرعية الثابتة، ولا تزال تُستلهَم من التشريع الإلهي، تمثل العنصر الأهم، والأقوى الذي يربط مصير الأمة التركية بنصوص وأحكام العصور الوسطى، حتى في القرن الحالي»[١].

وعلى خلاف دول أخرى، مثل تونس التي قامت بتطوير الحريّات المدنيّة للرجل والمرأة في إطار القواعد الإسلامية، يرى الآباء المؤسّسون للجمهورية أنه لا يمكن تغيير الأديان حتى تلائم القوانين الحديثة. وعلى العكس، يرى عدة إسلاميين أن هؤلاء المؤسّسين قاموا بتغيير جذري في ما يتعلّق بأحكام الإسلام من خلال إعادة صياغة مكانته في الحياة الاجتماعية حيث قاموا بتقييد سلطاته ونشر القوانين العلمانيّة. وبذلك «يبقى الإسلام مسألة وجدان فقط». وبالتالي، وقد كان توسيع نطاق الفرص للمرأة وزيادة سلطتها بالنسبة إلى علاقتها بالرجل مساعدين في تحقيق أهداف علمنة هذا النظام.

---

(١) Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, Yale Studies in Hermeneutics (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), pp. 197-198.

ولم تقم هذه الجمهورية الجديدة بمحاولة علمنة النظام فحسب، بل إنها حاولت تأسيس دولة قوميّة حيث أدّى تطوير مكانة المرأة إلى تعزيز الجهود الخاصة بتطوير الفكر القومي داخل تركيا، وقد تطلّبت الحاجة إلى تطوير القومية التركية الرجوع إلى عصر ما قبل الإسلام والعصر ما قبل العثماني التركي في آسيا الوسطى. جادل ضياء غوكالب (Ziya Gökalp)، الذي وضع الأسس الأيديولوجية للقومية التركية بحماس أن المرأة كانت لها الحقوق نفسها مثل الرجل في عصر ما قبل الإسلام في تركيا، كما إنه استطرد موضحاً كيف كانت المرأة تتقلّد منصب الحاكم والرئيس والمحافظ والسفير، وكيف أنّ المراسيم الرسمية في ذلك الوقت كانت تصدر بمشاركة الحاكم (hakan) وزوجته (hatun)[٢]. وبالتالي يتضح أنه يمكن الدفاع عن معايير العلمنة باعتبارها أوامر تمليها التقاليد الوطنية التركية الموروثة والفكر القومي للجمهورية التركية. تلك المعايير التي أدت إلى توسيع نطاق فرص المرأة. وبذلك، شرّع الفكر القومي، بدوره، تبني المفاهيم الغربية الخاصة بالمساواة بين الرجل والمرأة لتحل محل المفاهيم الإسلامية.

وقد ساعد توسيع نطاق حقوق المرأة نظام الحزب الواحد في الجمهورية الجديدة في تقليص صورته الاستبدادية، وقد استطاع كمال أتاتورك الذي أسس الجمهورية وبدأ الإصلاحات الحديثة الادعاء بأن «الجمهورية تعني الديمقراطية، والاعتراف بحقوق المرأة أحد مبادئ الديمقراطية؛ لذا سيتمّ الاعتراف بها»[٣] فقد كان متفهماً لطبيعة إعطاء المرأة حقوقها بوصفها وسيلة لترويج فكرة الديمقراطية. وفي عام ١٩٣٤، تمّ منح المرأة حقّ التصويت وقام عصمت إينونو (İsmet İnönü)

---

(٢) Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esaslari* (Principles of Turkism) (İstanbul: Varlik Yayinlari, 1968), pp. 147-148.

وفي ما يتعلق بالوطنية والنساء في تركيا، انظر: Deniz Kandiyoti: «Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?,» in: Nira Yuval-Davis and Floya Anthias, eds., *Women, Nation, State* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1989), pp. 126-149, and «Identity and Its Discontents: Women and the Nation,» *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 20, no. 3 (1991), pp. 429-443.

(٣) Afet İnan, *Atatürk Hakkinda Hatiralar ve Belgeler* (Documents and Memories on Atatürk) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1959), p. 257.

الذي قدّم مشروع قانون حقّ التصويت إلى البرلمان، شارحاً كيف أن ازدهار الدولة التركية وتغييرها للعالم حصل عندما قامت المرأة بمشاركة الرجل في جميع شؤون الدولة. باختصار، لا يعتبر توسيع نطاق حقوق المرأة ودورها في الحياة العامة رمزاً بالنسبة إلى الآباء المؤسّسين فحسب، ولكن أيضاً خطوة عملية في طريق تطوير مشروع التحديث.

## ثانياً: حدود حقوق المرأة

ولأن توسيع نطاق حقوق المرأة كان ما يمليه مشروع الجمهورية للتحديث، كان الآباء المؤسّسون يسمحون فقط بما يرونه ضروريّاً لخدمة مصالح المشروع حيث كانوا على دراية بما يحقّق النفع للدولة بالإضافة إلى معرفتهم بالأفضل بالنسبة إلى المرأة. وبالتالي، كانت أنشطة المرأة محدّدة بما تنصّ عليه الدولة الأوتوقراطية، التي تسير في طريق التغريب؛ من أحكام. وخلال العصر العثماني الذي سبق تأسيس الجمهورية، كانت هناك بعض الناشطات المطالبات بحقوقهن، ويعبرن عن نضالات النساء[٤]. ولكن في الوقت نفسه، لم يتمّ السماح بتأسيس أي حركة نسائية مستقلة، وفي عام ١٩٢٣ لم تنجح الناشطة البارزة نزيهة محيي الدين (Nezihe Muhittin) في الحصول على تصريح لتأسيس حزب باسم «الحزب الشعبي النسائي»، ونصحها بعضهم بتأسيس اتحاد نسائي كبديل عن الحزب. ولكن، مع الوقت، لم يلبث أن تمّ حلّ هذا الاتحاد؛ لأنه كان يقوم بخطوات مستقلّة عن الدولة[٥].

من ناحية أخرى، سُمِحَ للمرأة بالمطالبة بحقّها في المساواة مع الرجل في المجال العام خاصة في مجالي التعليم والعمل. وعندما نجحت عدة نساء في الحصول على الفرص التعليمية قمن بتأدية أعمالهن من أجل مصلحة بلدهن بشكل من أشكال أخذ الثأر. وقد عملت النساء

---

(٤) Serpil Çakir, *Osmanli Kadin Hareketi* (Ottoman Women's Movement) (Istanbul: Metis Yayinlari, 1993).

(٥) Zafer Toprak, «1935 İstanbul Uluslararasi Feminizm Kongresi ve Bariş,» (The 1935 International Istanbul Feminism Congress and Peace), *Toplum-Düsün*, no. 24 (March 1986), pp. 24-29, and Yaprak Zihnioğlu, *Kadinsiz Inkilap* (Revolution Without Women) (Istanbul: Metis Yayinlari, 2003).

في مجال العمل العام بهدف تحقيق أهداف الدولة الحديثة؛ حيث إنّ منحِهِنَّ الفرص واسعة النطاق كان متعلّقاً بشكل جوهري بمشروع تحديث الدولة. دعت حميدة توبشوأوغلو (Hamide Topçuoğlu) ـ وهي امرأة تنتمي إلى الجيل الكمالي ـ إلى أن «كون المرء مهنياً ليس معناه أن يعيش لكسب عيشه فقط بل معناه أن يكون ذا نفع، وأن يؤدّي مصلحة ليظهر نجاحاً. فقد حرّر أتاتورك المرأة بجعلها مسؤولة»[(٦)]. آمنت نساء هذا الجيل أنهن مدينات للكمالية وإصلاحاتها التي كان هدفها الأساس محاربة العادات والأعراف التي كانت بمثابة عقبات في سبيل تحقيق أهداف التحديث. وكان لهذا الانتماء الشديد إلى أتاتورك وإصلاحاته بالغ الأثر في النساء العصريات وسياستهن، وادعت العلمانيات اللاتي كنّ مهدّدات بسبب النهضة الإسلامية أنهنّ معارضات للإسلاميين دفاعاً عن هذه الإصلاحات.

في حياتهنّ العامّة، عرّفت النساء الكماليات أنفسهنّ بـ «المرأة» التركية ـ بلفظ المفرد ـ حيث كانت مهمة «المجانسة» (Homogenizing) التي تضمنها مشروع التحديث تنصّ على غض الطرف عن أي اختلافات بين النساء. بالإضافة إلى ذلك، تحدّثت النساء المتعلّمات والمهنيات وهنّ غالباً ينتمين إلى الطبقة الوسطى باسم غيرهنّ من النساء من دون الالتفات إلى الاختلافات بينهن في العرق أو الدين أو الطبقة الاجتماعية[(٧)]. أما في حالة وجود نساء مختلفات بالفعل، فيتمّ إلحاقهنّ بمشروع التحديث من خلال تلقّي التعليم المناسب والاستماع إلى الأفكار المثالية الكمالية، وكان من بين أهداف زيادة فرص المرأة التي تقدّمها الإصلاحات الكمالية السماح لها بتحقيق جميع طموحاتها.

أما في الحياة الخاصة، استمرت الأعراف الأبوية (Patriarchal Norms) في كونها المطبقة والدائمة والشرعية على الرغم من المساواة الرسمية

---

(٦) ورد في: Ayşe Durakbaşa, «Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadin Kimliğinin Oluşumu,» (The Formation of Kemalist Woman's Identity in the Republican Period), *Tarih ve Toplum*, vol. 9, no. 51 (March 1988), p. 43.

(٧) Yeşim Arat, «The Project of Modernity and Women in Turkey,» in: Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Publications on the Near East (Seattle: University of Washington Press, 1997), p. 101.

التي تمّ منحها طبقاً للقانون المدني؛ على الرغم من أن القانون المدني لم يساعد على اجتثاث هذه الأعراف الأبوية فإنه، على الأقلّ منح المرأة حقها في التصويت في الانتخابات وقضى على شرعية الأعراف التقليدية بعدم المساواة الأبوية التي كانت تُطبّق في الحياة العامة[٨]. وعلى الرغم من ذلك، فقد تمّت إعادة توضيح الاختلافات بين الرجل والمرأة في الحياة الخاصة ومن ثم اتخذت العلاقة بينهما شكلاً جديداً، من حيث ترتيب المرتبة والمكانة التي يحتلها كل منهما. وإعادة فهم العلاقة الهرمية. فكما تمّت تشجيع النساء على التعليم واحتراف المهن الاختصاصية، فقد تمّ تشجيعهن أيضاً كي يقمن بدورهن التقليدي. واستمرت المرأة في دول الغرب، ذلك النموذج المحتذى في مشروع التحديث، في القيام بأدوار تقليدية مع كل الأدوار التي تؤديها في مجالات العمل المختلفة في حين قامت المدارس التقنية والمهنية للفتيات مثل معاهد الفتيات وكذلك مدارس الفن المسائيّة (Akşam Kız Sanat Okulları) الخاصة بالفتيات، بتهيئتهن كي يصبحن ربّات منزل ناجحات. فإذا تزوجت المرأة في ظلّ هذه الجمهورية الحديثة، سوف تنجح في أن تكون ربّة منزل عصرية، وقد تمّ تبنّي نظرية تايلور في الإدارة العلمية (Taylorism) ـ وهو مهندس أمريكي ـ في أعمال المنزل خلال العصر الجمهوري السابق بحيث تستطيع المرأة تحويل الحياة الأسرية على النحو الذي يتماشى مع مقتضيات التغريب وسماته ومبادئه مثل الكفاءة والعقلانية أو التغريب[٩]. وبحلول العقد الثاني للجمهورية، دخل حوالى ثلثي النساء اللاتي كن في المدارس الثانوية إلى المدارس التقنية والمهنية. واستمرت

---

(٨) ادعت زهرة آرات أن الجمهورية تشارك في عملية «إعادة بناء المجتمع التقليدي داخل إطار قومي جديد». انظر: Zehra Arat, «Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition,» in: Fatma Müge Göçek and Shiva Balaghi, eds., *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 59.

كما ادعت أن «التطبيق التام للقانون المدني هو بدء رقابة الدولة على مؤسسة الأسرة» (ص ٦٣). على الرغم من أن ذلك قد يكون حكماً قاسياً على الإصلاحات الجمهورية، فقد استمرت الأشكال العرفية لسلطة الرجال بينما أعطيت المرأة فرصاً لتعلم نفسها، وتحارب هذه الأعراف في ذلك الوقت.

(٩) Yael Navaro, ««Using the Mind» at Home: The Rationalization of Housewifery in Early Republican Turkey (1928-1940),» (Honors Thesis Submitted to the Department of Sociology, Brandeis University, 1991).

ربات المنزل في تأهيل غالبية النساء اللاتي لم يتلقيْن التعليم(١٠).

على الرغم من ذلك، فقط مجموعة متميزة من النساء في المجتمع حصلن على التعليم الذي يؤهّلهنّ للعمل الرفيع المستوى، فقد كان هناك عدد هائل من الأطباء سيدات ـ حتى في الستينيات، كان ربع عدد خريجي كليات الطب من النساء، وأما المحامون في السبعينيات فقد كان حوالى ثلث المحامين في إسطنبول من السيدات وفي تركيا حوالى خُمس العدد(١١) بالإضافة إلى وجود عدد كبير ـ حوالى الثلث ـ يعملن في وظائف أكاديمية(١٢)، وذلك قبل حتى أن تلقي موجة المساواة النسوية (Feminism) بتأثيرها في تعليم النساء في الغرب. كانت الدولة التركية وكذلك الرجال والنساء الأتراك يفخرون بما حققته الإصلاحات الكمالية على مستوى تحرير المرأة في تركيا(١٣) وقد وضعت تلك الحركات النسائية في إطار تنظيمي مؤسساتي تابع للدولة التي يعود إليها الفضل في التحرر، وذلك الشعور بالفخر والتكبر المتوارث عن الأسلاف. على الرغم من ذلك، تم حفظ الجدار بين العام والخاص حتى بعد أن تمّ انهيار نظام الحريم وتقلّدت المرأة مناصب مهمّة في مجال العمل العام.

شاركت قلّة من النساء في السياسة فحتى مع نهاية الثمانينيات لم تتعدّ نسبة النساء المشاركات في البرلمان ٤,٦ في المئة عن عام ١٩٣٥ عندما منحت المرأة حقّ التصويت خلال عصر حكم الحزب الواحد حيث

---

(١٠) كانت نسبة النساء في القوى العاملة حوالى ٣٤ في المئة على مستوى الدولة في تركيا وحوالى ١٧ في المئة على مستوى المناطق الحضرية وذلك طبقاً لإحصائية أجريت عام ١٩٩٨ وهو العام الذي تم فيه حلّ الحزب. انظر: *Women in Turkey*, General Directorate on the Status and Problems of Women (Ankara 1999).

ولم تختلف هذه النسب كثيراً عن العقود الماضية، فمعظم النساء اللاتي عملن خارج إطار القوى العاملة الحضرية كنّ يعملن في الزراعة من دون أجر.

(١١) Ayşe Öncü, «Turkish Women in the Professions: Why So Many?,» in: Nermin Abadan-Unat, ed., *Women in Turkish Society*, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Études sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 30 (Leiden: E. J. Brill, 1981), pp.180-193.

(١٢) Feride Acar, «Turkish Women in Academia: Roles and Careers,» *METU Studies in Development*, vol. 10 (1983), pp. 409-446.

(١٣) Nermin Abadan-Unat, «Social Change and Turkish Women,» in: Abadan-Unat, ed., Ibid., p. 5.

كان يتم تعيينهن بناءً على أوامر صادرة من أتاتورك. ومنذ الستينيات، كان لدى تركيا نظاماً نسبيّاً في الانتخابات والذي كان من شأنه رفع نسبة تمثيل المرأة في البرلمان أكثر مما تحققها لها أنظمة الأغلبية. فقد كان هناك عدة نساء مؤهّلات للمشاركة بوصفهن مرشحات عن المقاعد البرلمانية، وقد تقدّمت نساء سياسيّات عديدات منهن بشكوى تتعلّق بأنه حتى عندما تتمّ السيطرة على المشاكل التي تتعلّق بالاحتياجات الاقتصادية واحتياجات الدور الاجتماعي مثل مسؤوليات الأمومة والزواج، من الصعوبة بمكان التقدّم إلى الترشيح في مقاعد برلمانية تعطيها وضعاً سياسياً مكيناً حيث إن الرجال يعترضون طريقهنّ(١٤). وفي الثمانينيات، تمكّنت المرأة من اتخاذ موقف حاسم عندما طُبّقت الإصلاحات العلمانية ومشروع التحديث في الدولة.

## ثالثاً: النسويات والتقاليد الرسمية للدولة

في الثمانينيات، تعرّض الإجماع الذي تكوّن في المجتمع، في ما يتعلّق بالمساواة بين الجنسين وتحرير المرأة، من خلال الإصلاحات الكمالية إلى الانهيار. فمنذ بداية الثمانينيات فصاعداً، ظهر جيل جديد ـ أصغر ـ من المتعلّمات ذوات الخبرة في المهن الاختصاصية من الطبقة المتوسطة واللاتي أطلقن على أنفسهن «النسويات» (Feminists)، وفنّدن الطبيعة المتحرّرة لهذه الإصلاحات(١٥). وهن بنات سيدات الجيل الأول اللاتي تلقين تعليماً جيداً، وتغيرت حياتهن بشكل كبير بسبب الفرص التي وفرتها لهن الإصلاحات الكمالية. وعلى عكس أمهاتهن، فقد أخذن الفرص المتاحة كمُعطى وركّزن على نقاط الضعف في هذا النظام وطبيعة آلية هذه الإصلاحات. وفي إطار عولمة العالم واختراق الحدود، موجة ثانية من المطالبة بالمساواة بين الجنسين بدأت تنساب، وبعد التدخّل العسكري في عام ١٩٨٠، هدفت النخبة العسكرية إلى تأسيس مجتمع

---

(١٤) Yeşim Arat, *Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey* (Rutherford, [NJ]: Fairleigh Dickinson University Press, 1989).

(١٥) Nükhet Sirman, «Feminism in Turkey: A Short History,» *New Perspectives on Turkey*, vol. 3, no. 1 (Fall 1989), pp. 1-34.

بعيد عن السياسة يتمّ فيه محو الانقسامات اليمينية اليسارية. وفي هذا الإطار، بدأت النساء في التعبير عن معاناتهن وتسييس اهتماماتهن[١٦]. وعلى الرغم من هذا المناخ غير السياسي الذي سيطر في الثمانينيات إلّا إنّ النسويات استطعن التعبير عن قضاياهنّ. وقد سهّل تاريخ الإصلاحات العلمانية الذي بدّل حالة المرأة وكذلك تلك الشرعية التي اكتسبها الخطاب النسائي المنادي بحقوق المرأة محاولات النساء في الحصول على حقوقهنّ.

تعتبر النسويات مهمّات بالنسبة إلى السياسة التركية وذلك ليس بسبب التغييرات الأساسية التي تمكنت من إحداثها في تحسين الأوضاع التعليمية والصحية للمرأة مع العلم بأنهنّ لم يقتصر نشاطهن عند هذا الحدّ، بل كنّ يحثثن بقوة على ضرورة التعجيل بإدخال تعديلات جوهرية على القوانين البالية التي لم يطرأ عليها أي تغيير، أو تعديل منذ العشرينيات، ولا حتى بسبب نجاحهنّ في تعبئة عدد أكبر ممّا تستطيع النساء الإسلاميات تعبئته، بل كان لخطابات النسويات بالغ الأثر والشرعية في البيئة التركية وإن لم تكن قد حصلت على استحسان واسع النطاق، وقد كان لهذه الخطابات النسوية أثرٌ بالغٌ أيضاً حتى في الإسلاميات وإن بدرجات مختلفة. وكان يتمّ فيها تحليل بعض السلبيات في الجمهورية ونقدها من قبل ناشطات وروائيات ومحرّرات وكاتبات وإعلاميات، ومن بين هذه الانتقادات التي كتبتها الناشطات ضد التحديث الجمهوري كانت تلك التي تتعلّق بالطبيعة غير الليبرالية المجتمعية لإصلاحات التحديث، كما ادّعت النسويات أنّ طبيعة هذه الإصلاحات الذرائعية قد قيّدت احترام فردانية المرأة. وقد أيّد الرؤساء والنساء من الجيل السابق الإصلاحات إلى درجة أنّهم خدموا أهدافاً طائفية. بينما طالب الجيل الجديد بالحصول على احترام فردانيتهن (Individualism) وحقوقهنّ الفردية بما فيها حرية التعبير عن شخصياتهن وطبيعتهن

(١٦) Sirin Tekeli, «Emergence of the Feminist Movement in Turkey,» paper presented at: *The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA* (conference), edited by Drude Dahlerup, Sage Modern Politics Series; v. 12 (London; Beverly Hills: Sage Publications, 1986), pp. 179-199.

الأنثوية، بالإضافة إلى حمايتهن من التحرش الجنسي أو العنف المنزلي. وقد سمح التدخّل الشديد لبعض الناشطات في إصلاحات التحديث بدعم بعض الإسلاميات اللاتي انتقدن طبيعة العلمانيّة التركية.

وقام الجيل الأصغر من النسويات العلمانيات بعرض المتطلّبات الخاصة بفردانيّتهن وبحقوقهنّ الفردية عندما أعربوا عن المشكلات التي تواجههنّ بسبب كونهنّ نساءً، بدءاً من أمورهنّ الشخصية أي ما يعنيهنّ بشكل واضح وصريح وصولاً إلى المشكلات الأخرى التي تتعلّق بغيرهنّ(١٧). وفي إطار هذه العملية الخاصة، لم يكن هناك مهمة ولا هدف محدّد لإنقاذ الأخريات مما قد يعود عليهن من ضرر من جرّاء النهج الذي انتهجه الآباء المؤسّسون لهذه الجمهورية عند البدء بتطبيق الإصلاحات التي وضعوها. ومن ثَمّ، قامت النسويّات بمواجهة الإصلاحات الجمهورية وقمن بشكل صريح وواضح بمناقشة ليس فقط أهمية الإصلاحات الخاصة بالنساء بالنسبة إليهنّ بل مدى أهميتها في مشروع التحديث نفسه. بالإضافة إلى ذلك فقد قمن بتفصيل الظروف التي تمّت في إطارها الإصلاحات، وأكّدن أنّ النخبة في الجمهورية قد احتفظوا بالمميزات المقدّمة للنساء على حساب قمع مبادرات النسويات. كما أرادت النسويات المعاصرات التعبير بأنفسهن وعن معاناة المرأة وعدم ترك هذا المجال للرجال الذين يظنّون أنّهم على دراية باهتمامات النساء ومتطلباتهنّ أكثر ممّا يعرف النساء أنفسهن. وعلى عكس ما قام به الآباء المؤسّسون من اتباع للغرب من دون تطبيق الليبرالية، طالبت النسويات اللاتي ظهرن في الساحة العامة ـ في إطار التماهي مع الغرب ـ بالحاجة إلى تطبيق قيم الليبرالية.

وفي المقام الأول، وعلى عكس نظيراتهن من النسويات التابعات للموجة الثانية في الغرب، فقد تحدّثن دفاعاً عن الفردانية وضدّ القيم المجتمعية. في إطار المجتمع التركي، حيث تحررت المرأة على يد الرجل وكان الرجال يتحدّثون عن النساء باعتبار أنهم أدرى بمصالحهنّ،

---

(١٧) Sirin Tekeli, «Women in the Changing Political Associations of the 1980s,» in: Andrew Finkel and Nükhet Sirman, eds., *Turkish State, Turkish Society* (London; New York: Routledge, 1990), pp. 259-288.

وتجدّدت المطالب النسوية، في التعبير عن أنفسهنّ. أما بالنسبة إلى النسويات العلمانيات، فالفردانية لم تكن تعني الأنانية المفرطة وانغماس الفرد في البحث عن السعادة الفردية وذلك كما يعني المصطلح في سياق الثقافة التركية بل يشير إلى قدرة تعبير الفرد عن ذاته والتعبير عن الأفكار الخاصة بصفته وشخصه. وعلى هذا النحو، كانت أفكارهنّ نقداً ثقافياً وسياسياً لاذعاً، ومن ناحية أخرى، كانت من بين أهمّ القضايا التي تصدّرت الأجندة العامة العنف المنزلي والتحرش الجنسي والقمع الجنسي وقضية العذرية.

## رابعاً: النساء الإسلاميات

لم تواجه الدولة التركية تحدّي النسويات العلمانيات فحسب، بل كان هناك نساء أخريات لديهن اهتمام جديد في تطبيق الإسلام الذي يرينه واجب التطبيق، وتضمّنت هذه المجموعة من النساء مسلمات على قدر كبير من الوعي توقّعن من الدولة احترام حرية التعبير عن التديّن وكنّ على استعداد للقتال من أجل هذه المعتقدات في حين كانت هناك مجموعة أخرى لا يردن أي مواجهات مع الدولة وكان بعضهنّ متأثّرات بالنسويات وغيرهنّ يرفضنها بشكل تام. بالإضافة إلى ذلك، فقد تنوّعَت الخلفيّات التي كانت لديهن؛ فعلى الرغم من أنّ تأكيد الهويّات الإسلاميّة كانت واضحة بشكل كبير بين المجموعات التي تنتمي إلى الطبقة الفقيرة والطبقة الفقيرة المتوسطة، فقد سعت النساء في الطبقة المتوسطة، والطبقة المتوسطة العليا وراء هويّات جديدة في إطار الإسلام. على مدى العقدين الماضيين، أظهر تحسن الأوضاع الاقتصادية بين المجموعات الإسلامية وظهور الطبقة البرجوازية الإسلامية[١٨] أن عدّة نساء مسلمات قد انتقلن إلى الطبقة الاجتماعية الأرقى. ومن بين النساء الإسلاميات، كانت هناك صانعات رأي وصحافيّات ومهنيّات

---

(١٨) Ayşe Öncü, «The Interaction of Politics, Religion and Finance: Islamic Banking in Turkey,» paper presented at: The Symposium on Muslims, Migrants and Metropolis, Berlin Institute for Comparative Social Research, Berlin, 1989, and Ayşe Buğra, «Class, Culture and State: An Analysis of Two Turkish Business Associations,» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 30 (November 1998), pp. 521-539.

وطالبات وربّات منزل بالإضافة إلى أعضاء ناشطات في حزب الرفاه الإسلامي. ومنذ بداية الثمانينيات وعبر مرور الأيام عندما بدأ الظهور الجلي لهذه المجموعات، تطوّرت أفكارهنّ وتغيّرت وأصبحت معتدلة إلى حدّ كبير[١٩].

وقد أوجَدَت النساء الإسلاميات إلى جانب الرجال الإسلاميين نقداً لاذعاً للجمهورية حيث كان مجرد ظهور النساء وهنّ يرتدين الحجاب الذي يغطي شعورهنّ وأكتافهنّ في المؤسّسات العامّة وخاصّة الجامعات تحدّياً ضمنياً لمحاولات الجمهورية حصر الدين داخل نطاق الحياة الخاصة. وقد أوضحت صانعات الرأي والكاتبات الأكثر صراحة مثلهن مثل الرجال، كيف أن الإصلاحات الجمهورية تسيء إلى الإسلام وتقلّد الغرب، وذلك على عكس معظم الكتاب الرجال الذين يتحدّثون عن معاناة المرأة. وفي كتابتها في منتصف الثمانينيات، رأت جيهان أكتاش (Cihan Aktaş)، وهي تعدّ ربما إحدى أكبر الناقدات الإسلاميات، أن التغريب يعني تبني أنماط السلوك السطحية أو إلى حدّ كبير اللاأخلاقية والتي صاحبت إيذاء المرأة من خلال الوظائف المهينة منخفضة الأجر في سوق العمل، وأضافت أنّ «بعض المميزات التي تُقدَّم لبعض النساء كنوع من منح الحقوق تعتبر غير عادلة بالنسبة إلى غيرهنّ»[٢٠]، كما أشارت، من ناحية أخرى، إلى أنّ عملية التغريب قد منحت المرأة حقّ الذهاب إلى أوروبا لاتباع أحدث صيحات الموضة، وارتداء الفرو في الشتاء والبكيني في الصيف، في حين منحت أخريات حق امتهان الدعارة والرقص وبيع أجسادهن من دون قيود، فضلاً عن منح أخريات الحق في العمل لنظام الدوامين بأجور ضئيلة، مثل: السكرتيرات وعاملات النظافة والممرضات بالإضافة إلى القيام بأعمال المنزل كاملة عند العودة في وقت متأخر والتخلي عن حقوقهنّ في تعليم أبنائهنّ[٢١]. وممّا يدعو إلى

---

(١٩) Ruşen Çakir, *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasinda İslamci Kadin* (Resistance and Obedience: Islamist Woman between Two Authorities) (Istanbul: Metis Yayinlari, 2000).

(٢٠) Cihan Aktaş, *Kadinin Serüveni* (Adventure of Woman) (Istanbul: Girişim Yayincilik, 1986), p. 211.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

السخرية، فإن انتقادات أكتاش تذكرنا بانتقادات النسويات المدافعة عن حقوق المرأة ضد استغلال الرأسماليين لحاجة المرأة وعملها.

وكغيرها من الإسلاميات والإسلاميين، كتبت أكتاش بالفعل ضد نظرية المساواة بين الجنسين والنسويات[٢٢]، وذلك قبل أن تتبنّى موقفاً أقلّ حدّة وأكثر مرونة تجاههما؛ ففي كتاباتها المبكرة، كتبت أنّ هذه النسويات تستحضر صوراً سلبية لتقليد الغرب السطحي، وأنّها تتضمّن «المرضى النفسيين والباحثات عن المغامرة الساعيات وراء التخيّلات بالإضافة إلى الاجتماعيات الغبيات اللواتي يردن إضفاء نوع من البهجة على حياتهن، وأخيراً تتضمّن من يعتبرن أن من تكون نسوية فهي على درجة من الثقافة والرقي والتقدم ومُتَغَرِّبة»[٢٣]. وقد وصفت أكتاش النسويات بسمات غير أخلاقية من أجل إحباطهم وتوضيح الصورة العكسية الأخلاقية للإسلاميات. وترى أكتاش أن التحرر، ذلك المصطلح المرادف للنسوية، من وجهة نظرها، لا يمكن أن يحقق السعادة للمرأة، ولا أن «يسدّ جوعها». وتصرّ أكتاش على أن النسويات ليس لهن شعبية ولن يتمكنّ من الوصول إلى جموع الناس، ولن يجدن قاعدة لهن، بسبب ثقافة التقليد التي يتبنَّيْنها. وعلى العكس، يستطيع الإسلام تحقيق السعادة والوصول إلى عدة نساء ممن يرفضن تقليد الغرب. أما في نهاية التسعينيات، وخلال مقابلة أُجريت مع صحافية علمانية، تنازلت أكتاش عن أفكارها وقالت: إنّ «نظرية المساواة بين الجنسين تعتبر مساهمة إيجابية في تاريخ الإنسانية» و«إنّ الأبوية أفصحت عن نفسها في كل التقاليد سواء في الإسلام أم في المسيحية»[٢٤].

فضلاً عن ذلك، كان للقيم النسوية، مثل: احترام فردانية المرأة

---

(٢٢) لمعرفة المزيد عن مفهوم النساء الإسلاميات عن العلمانية و/أو النساء في الحركات النسوية، انظر: Yildiz Ramazanoğlu, «Yol Ayriminda İslamci ve Feminist Kadinlar,» (Islamist and Feminist Women at the Crossroads) in: Yildiz Ramazanoğlu, ed., *Osmanli'dan Cumhuriyet'e Kadinin Tarihi Dönüşümü* (The Historical Transformation of Woman from Ottoman Times to the Republic) (Istanbul: Pinar Yayinlari, 2000), pp. 139-167, and Halise Çiftçi «Bizim feministlerden değil, onlarin bizden alacaklari çok şey var,» (There is a Lot Feminists Can Take from us, Not us from Them), *Milli Gazete*, 16/2/1996.

(٢٣) Aktaş, Ibid., p. 211.

(٢٤) Çakir, *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasinda İslamci Kadin*, p. 130.

وحقِّيْ تقرير المصير ونقد الثقافة الأبوية، أثرٌ بالغٌ بين النساء اللاتي يجاهرن بالإسلام وفي الوقت نفسه، لا يردن تسمية أنفسهنّ بالنسويات[٢٥]. وعلى الرغم من شهرة أكتاش بين النساء الإسلاميات، كان هناك غيرها من الكاتبات الإسلاميات اللاتي تعاطفن بشكل أكبر مع نظرية المساواة بين الجنسين والنسويات، ولكنهنّ لم يكنّ في شهرتها، منذ منتصف الثمانينيات. من ناحية أخرى، شنّت مجموعة من النساء اللاتي كنّ يكتبن في صحيفة **زمان** *(Zaman)* اليومية الإسلامية هجوماً عنيفاً على صنّاع الرأي من الرجال البارزين في الصحف وذلك لأنهم دافعوا عن النسويات العلمانيات أو الراديكاليات، بينما سخر المفكّر الإسلامي علي بولاتش (Ali Bulaç) من المؤيّدات الإسلاميات للنسويات في مقالة بعنوان «النسويات ناقصات عقل» الأمر الذي أدّى بدوره إلى بدء صراع عنيف انتهى بترك النساء العمل في هذه الجريدة[٢٦].

كانت هؤلاء النساء اللاتي لا يردن أن يسمِّين أنفسهن نسويات مستعدّات للدخول في هجوم آخر ولكن في هذه المرة ليس ضدّ الإسلاميين ولكن ضدّ النسويات الراديكاليات في صحيفة **سوسياليست فيمينست كاكتوس** *(Sosyalist Feminist Kaktüs)*، حيث نشرت هذه الصحيفة مقالة تحليلية لبعض المناقشات التي نشرتها نساء مسلمات في صحيفة **زمان** تجادل من أجل إسلام أكثر مساواة بين البشر[٢٧]. وقامت مجموعة من النساء بإرسال رسالة إلى المحرّر وأطلقت على نفسها اسم «مجموعة نساء مسلمات من أنقرة»، كتبت فيها أنّ النسويات قد تكن نخبويات ويتّخذْن موقفاً محقِّراً ويدعين أنهن نسويات علمانيات، عرفن مصلحة

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٥٦، و Sibel Eraslan, «Kadin birey olma savaşini kazanabilecek mi?,» (Will Woman Win the Battle of Becoming an Individual?), *Yeni Yüzyil*, 1/10/1996.

(٢٦) Ali Bulaç, «Feminist bayanlarin akli kisa,» (Feminist Women Have Small Brains), *Zaman*, 17/3/1987; Mualla Gülnaz: «Ali Bulaç'in düşündürdükleri,» (What Ali Bulaç Makes Us Think), *Zaman*, 1/9/1987; «Biz Kimiz?,» (Who are We?), *Zaman*, 15/9/1987, and «Yolun sifir kilometresinde,» (At Zero Kilometers of the Road), *Zaman*, 20/10/1987, and Tuba Tuncer, «Kimin akli kisa?,» (Whose Brain is Small?), *Zaman*, 15/9/1987.

(٢٧) Sedef Öztürk, «Kadin Sorunu İslamcilarin Gündeminde Nereye Kadar?,» (How Far Does the Question of Woman Go in the Islamists' Agenda?), *Sosyalist Feminist Kaktüs*, vol. 2 (1988), pp. 38-43.

المرأة أكثر من غيرهنّ. وأكّدت هؤلاء النساء أنّه لا يوجد تناقض بين تدينهنّ وبين رفضهنّ أن يكنّ ضحايا كالنساء، وقد جادلن أنه سواء أكان ارتداؤهن الحجاب قد قيّدهن في أنوثتهن وإبداعهن أم لا فهو شأن خاص بهن[٢٨] في حين أنكرت النسويات وصفهن بالنخبوية ولفتن الأنظار إلى القيود الكبيرة التي يفرضها الإسلام على المرأة[٢٩].

## خامساً: جدل حول الحجاب

إن المجموعات المختلفة من النساء الإسلاميات ـ السياسية وغير السياسية والناشطة والسلبية والمهنية والطالبية والمؤيّدة للحركة النسوية وغير المؤيّدة ـ تتحد كلها في إصرارها على ارتداء الحجاب معلنةً أنه فريضة إسلامية. وحجاب النساء الإسلاميات يختلف عن ذلك الحجاب التقليدي الذي ترتديه النساء التركيّات من حيث حجمه الكبير وطريقة ربطه حيث يغطّي الشعر كاملاً وكذلك الأكتاف. أما الحجاب التقليدي فهو أصغر حجماً، ويُربَطُ بشكل رخو وبعقدة واحدة أسفل الذقن ممّا يجعل الشعر يظهر من مقدمة الرأس.

تختلف الأسباب والقصص والتفسيرات لارتداء النساء الحجاب حيث أدّى «ظهور الإسلام» ـ أو بشكل أكثر تحديداً ـ ازدياد ظهوره في المجال العام وتأثير الدروس والجماعات الإسلامية والمدارس القرآنية والفِرَق، وكذلك حزب الرفاه أثّر بدوره في النساء لتغطية رؤوسهنّ، وقد ساعد على نشر هذا الحجاب الإسلامي زيادة عدد النساء في مدارس الأئمة والخطباء والتي زادت قوّتها خلال فترة الثمانينيات، وكذلك زيادة عدد النساء اللاتي تمّ قبولهنّ في الجامعات بعد إنهاء فترة المدرسة[٣٠]. وادّعى بعض العلمانيين الأورثوذكسيين (أي المتشددين) أن هؤلاء النساء اللاتي يرتدين الحجاب قد تعرضن لضغوطٍ كبيرة أو إلى ما يشبه عمليات

(٢٨) Aysel Kurter [et al.], ««Kadinlara Rağmen Kadinlar için» Tavrina Bir Eleştiri,» (A Criticism of the «For the Women Despite the Women» Attitude), *Sosyalist Feminist Kaktüs*, vol. 4 (1988), pp. 25-27.

(٢٩) Sedef Öztürk, «Eleştiriye bir Yanit,» (A Response to Criticism), *Sosyalist Feminist Kaktüs*, vol. 4 (1988), pp. 28-30.

(٣٠) Çakir, *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasinda İslamci Kadin*, p. 58.

غسل الدماغ أو تمّ الدفع لهنّ مقابل ارتداء الحجاب، وأصبح هؤلاء العلمانيون يتداولون هذه الحجج والأقاويل، بينما رأى بعض علماء الاجتماع أن قرار ارتداء الحجاب امتثالاً لأوامر الإسلام هو بحث عن هوية أو ردّ فعل على مفاهيم التحديث السطحية(٣١)، في حين أكّد بعضهم الآخر أنّ اتخاذ قرار حاسم بارتداء الحجاب قد يرجع إلى عناصر صوفية أو إلى عوامل مرتبطة بالتنشئة الاجتماعية(٣٢).

وردّاً على زيادة أعداد النساء اللاتي يرتدين الحجاب في المؤسّسات العامة والجامعات، أقرّ مجلس الوزراء تشريعاً ينصّ على منع ارتداء الطالبات أو الموظفات الحجاب(٣٣)، وعقب هذا التشريع، أصدر مجلس التعليم العالي عام ١٩٨٢ قراراً بمنع ارتداء الحجاب داخل الجامعات واحتجاجاً على ذلك القرار تظاهر عدد من النساء المحجبات وبعض من جماعات التيار الإسلامي واستجابة لذلك الضغط المتزايد من الإسلاميين أصدر المجلس عام ١٩٨٤ قراراً نصّ على السماح للمرأة بتغطية رأسها بتُربان (Turban) وهو وشاح يتمّ ربطه من الخلف ولا يغطي سوى الشعر، واعتبر المجلس أن هذا التُربان الذي يختلف عن الحجاب متماشياً مع

(٣١) Yeşim Arat, «Feminism and Islam: Considerations on the Journal «Kadin ve Aile»,» in: Şirin Tekeli, ed., *Women in Modern Turkish Society: A Reader* (London; Atlantic Heights, NJ: Zed Books, 1991), pp. 66-78, and Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Critical Perspectives on Women and Gender (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996).

(٣٢) Elisabeth Özdalga, «Womanhood, Dignity and Faith: Reflections on an Islamic Woman's Life Story,» *European Journal of Women's Studies*, vol. 4, no. 4 (1997), pp. 473-497.

ولمعرفة المزيد من قصص النساء اللاتي ارتدين الحجاب، انظر: Elisabeth Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, NIAS Report Series; no. 33 (Richmond, Surrey: Curzon, 1998).

(٣٣) لمعرفة المزيد عن قصص ارتداء الحجاب، انظر: Özdalga, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, pp. 39-50, and Ersin Kalaycioğlu, «The Mystery of the «Turban»: Participation or Revolt?,» paper presented at: Tel Aviv University, 8 December 2003.

وللاطلاع على المزيد من وجهات النظر المقارنة في ما يتعلّق بقضية الحجاب في فرنسا، انظر: Anna Elisabetta Galeotti, «Citizenship and Equality: The Place for Toleration,» *Political Theory*, vol. 21, no. 4 (1993), pp. 585-605; Norma Claire Moruzzi, «A Problem with Headscarves-Contemporary Complexities of Political and Social Identity,» *Political Theory*, vol. 22, no. 4 (1994), pp. 653-672, and Levent Köker, «Political Toleration or Politics of Recognition: The Headscarves Affair Revisited,» *Political Theory*, vol. 24, no. 2 (1996), pp. 315-320.

الملابس المعاصرة. وهذه المرة كان هناك رد فعل من جانب العلمانيين؛ حيث قام رئيس هيئة الأركان السابق، والذي أصبح رئيساً للبلاد في ما بعد كنعان إيفرن (Kenan Evren) بمبادرة لمنع التُربان وفي بداية عام ١٩٨٧ قام المجلس بالتراجع عن قراره الذي يسمح بارتدائه. وبالتالي، كان من المتوقَّع أن تعود الطالبات إلى ارتداء الملابس المعاصرة ـ أي الملابس الغربية ـ ، ثمّ وفي فصل الربيع من العام نفسه أعيد إطلاق القرار مرة أخرى في اجتماع لرؤساء الجامعات، ولكن ما لبث أن تراجع مجلس التعليم العالي عن موقفه عام ١٩٨٩ وألغى المادة التي تمنع ارتداء التُربان داخل الحرم الجامعي.

علاوةً على ذلك، شارك عدد من رجال السياسة والقضاء في هذا الجدال مع اختلافهم حول هذه القضية، فبينما كان الحزب الديمقراطي الاجتماعي الذي طالب بإرث العلمانيّة الجمهورية ضد ارتداء الحجاب. رأت أحزاب اليمين الوسط عدم التدخّل في هذه القضية وترك حرية الاختيار للمرأة في ما تريد ارتداءه. وفي عام ١٩٨٧، حاول رئيس الوزراء الذي هو من اليمين الوسط آنذاك ومؤسس حزب الوطن الأم تورغوت أوزال (Turgut Özal) تمرير قرار لمنع الالتزام بزي محدّد في الجامعات وأصدر الرئيس إيفرن فيتو على هذه المبادرة.

من ناحية أخرى، أعلنت السلطات القضائية عدم شرعية ارتداء الحجاب داخل الجامعات، وعلى الرغم من أنّ بعض محاكم الدرجة الأولى أصدرت قرارات مؤيدة لارتدائه، إلا إنّ المحاكم العليا الخاصّة بمجلس الدولة وكذلك المحكمة الدستورية رفضت هذه الأحكام. وفي عام ١٩٨٤، رفض مجلس الدولة الطعن المقدّم لإلغاء تشريع عام ١٩٨٢ الخاص بمجلس التعليم العالي والذي نصّ على منع ارتداء الحجاب. وفي عام ١٩٨٧، رفض مجلس الدولة قضية مشابهة وعقب ذلك في عام ١٩٨٩، قرّرت المحكمة الدستورية أن تشريع مجلس التعليم العالي الخاص بالسماح بارتداء التُربان في الجامعات مخالفاً ولاغياً.

ورُفِعت القضية إلى اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان (European Human Rights Commission) وذلك عندما رفضت إدارة إحدى الجامعات طلب اثنتين من الطالبات حيث أصرّتا على استخدام صورتيهما بالحجاب

في أوراق الإعداد للدبلوم، وبالتالي قامت الطالبتان بمقاضاة إدارة الجامعة ورفعت الأمر إلى اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان التي قامت كذلك برفض القضية برمتها.

ومع استمرار احتجاجاتهن ضدّ قرار منع ارتداء الحجاب، لم تكتف الإسلاميات بنقد العلمانيّة الجمهورية فحسب بل من خلال عصيان مدني واسع النطاق مثّلن تحدّياً حقيقياً لسلطة الدولة، وقد كانت هذه الاحتجاجات مُكلِفة للجانبين، حيث وجدت الدولة صعوبة في تنفيذ قراراتها وكذلك اضطرت عدة نساء مشاركات في الاحتجاج إلى التخلّي عن طموحاتهن العملية والمهنية في مجالات المهن التخصصية الفنية التي يشغلنها وحتى خطط إكمال التعليم الجامعي. وفي بداية التسعينيات، بدأت النساء، اللاتي تعرضن للتدخل الصريح من قبل الدولة بمنعهنّ من دخول الجامعات وكذلك منعهنّ من العمل في مؤسّسات الدولة، برواية قصص قمعهنّ حيث بدأت بعضهنّ في كتابة الكتب والروايات التي تتحدّث عن الظلم الواقع على المرأة المحجبة[٣٤]. وبنهاية فترة التسعينيات نشأت بعض المؤسّسات، مثل: جمعيّة حقوق حرية الفكر والتعليم (Özgur-Der) ورابطة حقوق المرأة ضد التمييز (AK-Der)؛ للدفاع عن حقوق النساء الإسلاميات ضد قوانين الدولة التي تمنع ارتداء الحجاب.

## ١ ـ قضية الحجاب

جادلت النساء المطالبات بدخول الجامعة وهن مرتديات الحجاب أن ارتداء الحجاب من أساسيات حريّاتهنّ المدنية، وأشرن إلى المادة ٢٤ من الدستور لعام ١٩٨٢ والتي تضمن حرية التعبير الديني، والمادة ١٠

(٣٤) Cihan Aktaş: *Tesettür ve Toplum* (Islamic Covering and Society) (Istanbul: Nehir Yayinlari, 1992), and *Tanzimattan Günümüze Kilik Kiyafet İktidar* (Attire and Power from the Tanzimat Reformation to Our Day) (Istanbul: Nehir Yayinlari, 1990); Nazife Şişman, ed., *Başörtüsü Mağdurlarindan Anlatilmamiş Öyküler* (Untold Stories from the Victims of Headscarf) (Istanbul: İz Yayinlari 1998), and *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabiyik Barbarasoğlu ile Söyleşi* (The Headscarved in Public Space: Interview with Fatma Karabiyik Barbarasoğlu) (Istanbul: İz Yayincilik, 2000), and Elif Toros, «Hayat, Hikayeler ve Suskunluğa Dair,» (Concerning Life, Stories and Silence) in: Ramazanoğlu, ed., *Osmanli'dan Cumhuriyet'e Kadinin Tarihi Dönüşümü*, pp. 189-208.

التي تمنع التمييز بسبب المعتقد الديني والاختلاف في اللغة والعرق والجنس، وأكّدْنَ حقّهن في التعليم الذي تحميه المادة ٤٢ من الدستور.

ممّا لا شك فيه، تعرّضت النساء اللاتي يرتدين الحجاب للتمييز ومنعن من دخول الجامعات، ليس فقط بسبب معتقداتهنّ الدينية، ولكن أيضاً لكونهنّ نساءً. إن الرجال الذين شاركوا النساء المعتقدات نفسها والتفكير بأن حجاب النساء هو حكم الدين دخلوا الجامعات؛ ذلك لأن رؤوسهم غير مغطاة.

كانت لدى النساء المحجبات رؤية مختلفة للإسلام عن تلك التي تريد الدولة تطبيقها، حيث يعتقدن أنه يجب عليهنّ ارتداء الحجاب في جميع الأوقات وفي كلّ الأماكن المفتوحة وذلك طبقاً للإسلام. ومما يدعو إلى السخرية، لم يفنّد مجلس إدارة الشؤون الدينية الذي يعمل تحت رعاية رئيس الوزراء مطلقاً الفرض الإسلامي الخاص بارتداء المرأة للحجاب أمام العامة حيث ترى الدولة من خلال فهمها للإسلام أن المرأة المسلمة من الممكن أن تظهر من دون حجاب في الأماكن العامة وتظل في الوقت نفسه مسلمة صالحة. كانت الإسلاميات على استعداد للاحتجاج دفاعاً عن فهمهنّ للإسلام على عكس ما فُرض عليهنّ، لذلك يمكن أن ينظر إلى هؤلاء النساء المحجبات باعتبارهن تخطين حدود حرية التصرف الضيقة المتاحة للمتدينين.

## ٢ ـ قضية المنع

قدّمت المحكمة العليا حججاً دامغة لتنفيذ جميع الادعاءات والحجج المؤيدة للحجاب؛ فردّاً على حجّة أن الحجاب أمر يتعلّق بالحرية السياسية، أكّدت المحاكم أنّها ستقف حجر عثرة أمام هذه الحريّات السياسية. وقامت هذه المحاكم والمعارضون لقرار المنع بطرح حجج عديدة[٣٥]، ومن بين

---

(٣٥) تم استخلاص هذه الادعاءات من ورقة رسمية خاصة بمجلس التعليم العالي وتم توزيعها داخل الجامعات عام ١٩٩٨ وعنوانها: «Yükseköğretim kurumlarinda kilik kiyafet ile ilgili mevzuat ve hukuki değerlendirmeler,» (YKKM-Statutes and Legal Judgments Concerning Dress Codes in Institutions of Higher Education).

وتمت ترجمة هذه الوثيقة من قبل يسيم آرات فلا يوجد مؤلف أو ناشر.

هذه الحجج الأكثر استخداماً أنّ ارتداء الحجاب يعيق حريات المرأة حيث ادّعى مجلس الدولة بشكل واضح أن الحجاب يتعارض مع حرية المرأة. ومن ناحية أخرى، ادّعى الكثيرون ومن بينهم بعض النسويات وليس جميعهن أنّ الحجاب يعني التحكّم في المرأة. أما بالنّسبة إلى الجماعات العلمانية، فطالما كان الحجاب يتعلّق بتقييد الاختيارات المتاحة للمرأة في التعبير عن نفسها وتقييدها بالقانون الإسلامي حيث لا تحصل على حقوق مساوية لحقوق الرجل في قضايا مثل: الزواج والإرث والطلاق (وذلك لأن القانون الإسلامي يسمح للرجل بتعدّد الزوجات والتحكّم في لفظ الطلاق كما يعطيه النصيب الأكبر في الإرث).

بالإضافة إلى ذلك، ركّزت حجة أخرى مهمّة على أنّ الحجاب يعدّ رمزاً لمعارضة النظام الجمهوري، وبشكل أوضح معارضة العلمانية حيث صرّح مجلس الدولة قائلاً: «بدلاً من كونه ـ الحجاب ـ عرفاً بريئاً، فقد أصبح رمزاً لرؤية معارضة للمبادئ الأساسية للجمهورية»[٣٦]. ومن ناحية أخرى، أوضحت المحكمة الدستورية أن الحجاب رمز يتعارض مع العلمانيّة ودافعت عن الفكر الدولاني العلماني قائلة: «في النظام العلماني، يتمّ فصل الدين عن السياسة ولا يعتبر أداة تنفيذية ويتمّ الاحتفاظ به في مكانه الأساس وهو وجدان الناس»[٣٧]. ومن ثَمّ، لا يمكن اعتبار الحجاب، الذي تمّ منعه، ضمن مبادئ الحرية الدينية طبقاً للمادة (٢٤) من الدستور.

علاوةً على ذلك، هناك حجّة أخرى تشير إلى أنّ الحجاب قد يتسبّب في عدم المساواة بين الطالبات، وقد جادلت المحكمة الدستورية أنّ السماح بارتداء الحجاب لن يميز فقط الطالبات الإسلاميات عن غيرهنّ من حيث الشكل بل سيعرّضهنّ لمعاملة مختلفة. وعلى عكس ادعاءات الحركات الإسلامية، أشارت المحكمة إلى أنّ الحجاب ضدّ مبدأ المساواة أمام القانون ـ وذلك طبقاً للمادة (١٠) من دستور عام ١٩٨٢ ـ . وكانت هذه الحجة شبيهة بتلك التي استُخدمت في فرنسا

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤.

حيث كان من المتوقع أن تكون الاختلافات الدينية محايدة في المدارس الحكومية[٣٨]. وعندما عُرضت قضية الحجاب على اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، صرّحت بأنّ من حقّ الدولة العلمانية أن تضع حدوداً للممارسات الدينية، مؤكّدة أن تلك الحدود ستحافظ على السماح للطلاب ذوي المعتقدات المختلفة بالتعايش في سلام بالإضافة إلى أنه: «على وجه الخصوص، في الدول التي تدين فيها أغلبية السكان بدين محدَّد، قد تؤدي الشعائر والرموز الدينية من دون الالتفات إلى قيود المكان والشكل إلى ممارسة ضغوط على الطلبة الذين لا ينتمون إلى هذا الدين أو ينتمون إلى دين آخر»[٣٩].

وأخيراً، من بين الحجج المذكورة أنّ الحجاب قد يوحي بتهديد إدارة الدولة طبقاً للمبادئ الإسلامية؛ حيث إنه طبقاً للدستور، يمنع مبدأ الحرية الدينية تأسيس مبادئ الدولة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو القانونية طبقاً لمبادئ دين محدد، وأن تحديد ملابس خاصة طبقاً لدين بعينه يناقض هذا المبدأ؛ لذلك، تهدف الدولة إلى رسم «حدود حرية التصرف في مواجهة الأحكام الدينية» لتنأى بنفسها عن تخطي حدود أحكام الشريعة الإسلامية.

يعتبر الجدل حول الحجاب قضية معقّدة تتضمّن في بعض الأحيان، افتراضات بسيطة وجوهرية من الجانبين، كما تعدّ أساساً في سياسة الإسلاميين في تركيا. بعد حلّ حزب الرفاه، صرّح أعضاء حزب الفضيلة بشرعية ارتداء الحجاب مما عجل بحلّ الحزب ومنع اثنتين من أعضائه من العمل في السياسة[٤٠]. وبعد وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة، حدثت عدّة أزمات تتعلّق بقضيّة الحجاب ولكن تمّ احتواؤها من قبل الحكومة. بينما استمر النزاع بين الإسلاميات اللاتي يرتدين الحجاب

---

(٣٨) Katherine Pratt Ewing, «Legislating Religious Freedom: Muslim Challenges to the Relationship between «Church» and «State» in Germany and France,» *Daedalus*, vol. 129, no. 4 (Fall 2000), p. 41.

(٣٩) YKKM, Ibid., pp. 7-8.

(٤٠) في نيسان/ أبريل عام ١٩٩٩، لم يتم تعيين نائب حزب الفضيلة الذي حل محل حزب الرفاه في الجمعية الوطنية التركية بسبب ارتدائها للحجاب. في هذا الصدد، انظر: Fatma Müge Göçek, «To Veil or Not to Veil,» *Interventions*, vol. 1, no. 4 (1999), pp. 521-535.

وبين الدولة، كان هذا الإطار الذي جذب حزب الرفاه من خلاله النساء المسلمات إلى صفوفه في بداية التسعينيات.

## سادساً: النسويات والإسلاميات

كان لتحدّي الإسلاميين للجمهورية تداعيات كثيرة، وظهرت أصوات بمرور الوقت داخل صفوف النسوية العلمانيّة، وخاصّة للردّ على الجماعات الإسلامية. وبدأت مجموعة من النساء المسنّات أطلقت على نفسها تسمية النسويات الكماليات في تنظيم نفسها في أواخر الثمانينيات ردّاً على ما رأينه من تهديد الإسلاميين في المجتمع. ورأت هذه الحركة أنّ نهوض الفكر الإسلامي وتيار الإسلام السياسي ممكن أن يقوّضا حقوق النساء التي كانت قد وفّرتها الإصلاحات الكمالية؛ وقد جادلن أن الإسلام قيّد حقوق المرأة حيث إنه يسمح للرجل بتعدّد الزوجات والتحكّم وحده في لفظ الطلاق ولا يعطي نسبة عادلة للمرأة من الميراث وغيرها من القيود المفروضة على المرأة. وبالتالي، فإن تسييس الإسلام قد يهدّد الإطار القانوني العلماني الذي يتضمّن القانون المدني والذي يضمن بدوره عدم تطبيق قيود الشريعة الإسلامية على النساء في تركيا.

إلى جانب قضايا القمع الجنسي أو التحرش الجنسي، أعطت النسويات الكماليات الأولويّة لقضايا الأميّة ونشر فرص التعليم العلماني للنّساء التي وضعت الإصلاحات الجمهورية حجر الأساس لها؛ وقد جادلن أن محو الأمية من الممكن أن يضعف من الإقبال على الإسلام. وعلى خلاف النسويات الراديكاليات وتشابهاً مع الإسلاميات بشكل مثير للسخرية، شعرت النسويات الكماليات بالراحة تجاه القيم المجتمعية والتي تعارض القيم الفردانية في المجتمع. وكما كان حال الجيل السابق، كنّ مشبعات بالحماسة لدعم الإصلاحات، وكما قالت إحدى الأعضاء البارزات: «إذا استطعنا أن ننجح في تخليص أنفسنا من المبادئ الفردانية، أتساءل إن كان يحق لنا أن نكون نسويات فردانيات؟»[٤١] حتى

---

(٤١) Yeşim Arat, «A Feminist Mirror in Turkey: Portraits of Two Activists in the 1980s,» *Princeton Papers*, vol. 5 (Fall 1996), p. 122.

عندما كان هناك تسامح تجاه الفردانية، فقد كانت محاطة بالشك ومشروطة بالظرف.

تؤمن النسويات الكماليات أن الإسلاميات تمّ تضليلهن ويحتجن إلى المساعدة حيث أوضحت إحدى النسويات ـ وهي نفسها التي كانت مشككة في الفردانية النسوية ـ قائلة: «لا أعتقد أن اختيار «تغطية الرأس» اختيارٌ حرٌ، وإنّني أشعر بالغضب الشديد من أجل هؤلاء اللواتي قُيِّدَت أدمغتهن، ومن أجل الطريقة تكون فيها المرأة المسلمة أداة رخوة يحركها بعضهم في الاتجاه الذي يشاؤونه وكأنها مسلوبة الإرادة بلا رأي، وتحركهن المصالح المادية، فهذا يسبب لي الشعور بالأسى»[٤٢]، وعندما تمّ الاستعداد لتأسيس رابطة دعم الحياة المعاصرة (Çağda Yaam Destekleme Derneği)، أوضحت مسؤولة الهيئة أهدافها كما يأتي:

> لقد واجهنا في الآونة الأخيرة حركة جادّة وخطيرة تختفي وراء ستار «يحقّ للمرأة أن ترتدي ما تشاء»، ولكن في الحقيقة تهدف هذه الحركة إلى إعادة المجتمع إلى ظلام العصور الوسطى، ولا يراودنا الشك في أن هذه الحركة الرجعية والتي تقودها الإسلاميات المتشدّدات والمتعصبات واللواتي ينتمين في جذورهن إلى خارج البلاد، ويحاولن خداع الشعب البريء، وهدفهن الرئيس هو تدمير الجمهورية العلمانيّة وتطبيق الشريعة الإسلامية. لقد جئنا معاً جنباً إلى جنب لوعي هذا الخطر وهذه السلطة التي منحتها لنا إصلاحات أتاتورك، من أجل حماية النظام والجمهورية العلمانية وحقوقنا التي تعد جزءاً لا يتجزأ من هذه [الإصلاحات والجمهورية العلمانية][٤٣].

من ناحية أخرى، هناك بعض النسويات الأخريات وخاصة بين أولئك اللواتي ينتمين إلى الجيل الأصغر، لا يخشين تهديد الإسلاميات، وفي الوقت نفسه لا يؤيدن فكرة أنّ النساء الإسلاميات اللاتي يرتدين الحجاب قد تعرّضن لغسيل دماغ. وكن يرين أن الشك المحيط بقرار

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٤٣) Arat, «The Project of Modernity and Women in Turkey,» pp. 108-109.

النساء بارتداء الحجاب ممكن أن يكون شبيهاً بذلك الشك المحيط بانتمائهن إلى منظمتهن. فعلى مدار التاريخ، منعت المرأة من فرص عديدة وذلك بسبب الاختلاف حول قدرتها على الاختيار[٤٤]. وهن يعلمن أن عَدوّهنّ الأساس هو التمييز الجنسي (sexism). وفي الوقت نفسه، توجد هذه الفكرة في الدين الإسلامي؛ لذا كان هناك شعور بالتضامن مع النساء الإسلاميات. ومن ناحية أخرى، كانت النسويات الراديكاليات اللاتي تجمّعن حول جريدة **بازارتيسي** *(Pazartesi)* يدعمن بشكل واضح الإسلاميات اللاتي يحاربن من أجل دخول الجامعات بحجابهن، وقام أنصار الجريدة العلمانيون بردة فعل تجاه الدعم المعطى للنساء الإسلاميات، ولم تتراجع الصحيفة عن موقفها بل على العكس تمّ إصدار افتتاحيات كان الهدف منها الدفاع عن موقف الصحيفة المؤيّد للنساء الإسلاميات، وفي الوقت نفسه انتقدت هذه الافتتاحيات مفهوم الكماليين للعلمانية والذي يمنع بدوره النساء الإسلاميات من دخول الجامعات بالحجاب، وأنّ فهمهن لمبادئ نظرية المساواة بين الجنسين ناقد لخطاب الكماليين حول المرأة: «ما الذي يقرّر المصلحة الأفضل للمرأة بدلاً من السماح لها باتخاذ القرار بنفسها»[٤٥]. فضلاً عن أنّ «محاربة الإسلام السياسي تعني فضح ما يدعو إليه من تمييز جنسي وتحيّز ضد المرأة ومعارضة مشروع حكومة حزب الرفاه للتفريق بين الجنسين وتوضيح مدى معارضة الشريعة لحقوق المرأة بالإضافة إلى عدم حبس المرأة التي ترتدي الحجاب في المنزل»[٤٦].

وإن انتشار حقوق المرأة حدّد المعالم التي اختارتها الجمهورية لتَكوِّنَ أولويات ومبادئ الحكم الذاتي المستقل الذي اكتسبته الدولة أخيراً. وترتبط الهوية العلمانية للجمهورية ارتباطاً وثيقاً بقضية حقوق المرأة، ففي بداية الثمانينيات عندما عُرض المشروع الجمهوري

---

(٤٤) Martha Minow, «About Women, About Culture: About Them, About Us,» *Daedalus*, vol. 129, no. 4 (Fall 2000), p. 131.

(٤٥) Yeşim Arat, «Feminists, Islamists and Political Change in Turkey,» *Political Psychology*, vol. 19, no. 1 (March 1998), p. 129.

(٤٦) Nesrin Tura, «Pazartesi Neye Karşi,» (What is Pazartesi Against), *Pazartesi*, no. 25 (April 1997), pp. 6-7.

للتحديث، كانت النساء الإسلاميات وأيضاً النسويات العلمانيات مساهمات أساسيات في هذا المشروع الحيوي سواء أَكُنّ مؤيّدات أم معارضات له. فقد كن نتاج التاريخ الذي رفضنه على نحو بيّن، وقد شكّلت النساء الإسلاميات هويّتهن في هذا النطاق الفريد من السياسة. وخلال هذه الظروف، استطاعت لجان السيدات في حزب الرفاه تنظيم النساء الإسلاميات في صفوفهنّ وتجنيدهنّ فيها.

# الفصل الثاني

## حزب الرفاه وهيئة لجان السيدات

إذا كان الإطار العام الذي ظهرت فيه النساء الإسلاميات يتمثّل في المشروع الجمهوري للتحديث وعلمانيته وتبنّيه لنظرية المساواة بين الجنسين، فقد كان الإطار المباشر لعملهنّ هو حزب الرفاه الإسلامي. فقد حدّد التوجه الخاص لهذا الحزب لهجة الخطاب السياسي للنساء الإسلاميات كما شكل تنظيم الحزب الخطوط العريضة لنشاطهن التعبوي. ومن أجل فهم الإطار السياسي الذي عملت من خلاله النساء الإسلاميات داخل لجان السيدات في حزب الرفاه، علينا أن ندرس الحزب نفسه جيداً. كان حزب الرفاه ركيزة مهمة للسياسة الإسلامية في تركيا، وبما أنه كان فاعلاً قوياً مؤثراً في الهيكل السياسي المؤسسي للدولة، كان يعبّر عن احتياجات الشعب وفي الوقت نفسه يزرع بداخلهم دعماً لسلطته وأيديولوجيته(١). وترتبط قوة جذب الحزب ارتباطاً وثيقاً بقوة جذب الإسلام السياسي.

علاوةً على ذلك، هناك عدة تفسيرات لنهوض سياسة الإسلاميين في

---

(١) Haldun Gülalp: «Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party,» *Muslim World*, vol. 89, no. 1 (January 1999), pp. 22-41, and «Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 33, no. 3 (August 2001), pp. 433-448; Jeremy Salt, «Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey,» *Middle Eastern Studies*, vol. 31, no. 1 (1993), pp. 13-27, and Sencer Ayata: «The Rise of Islamic Fundamentalism and its Institutional Framework,» in: Atila Eralp, Muharrem Tünay, and Birol Yesilada, eds., *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey* (New York: Praeger, 1993), pp. 51-68, and «Patronage, Party and State-The Polarization of Islam in Turkey,» *Middle East Journal*, vol. 50, no. 1 (1996), pp. 40-56.

الدولة بعضها يتعلّق بالثقافة السياسية وبعضها الآخر بالاقتصاد السياسي. وقد جادل شريف ماردين (Şerif Mardin) أنّ الإسلام طالما كان حظي بقوة جذب داخل الجمهورية التركية وبسبب أن أيديولوجية الجمهورية لم تكن قادرة على الوصول إلى قلوب الشعب في إطار الفكر العقلاني ببراغماتيتها ومذهبها الوصفي وأيديولوجيتها العقلانية؛ فقد أتاحت «السطحية والافتقار إلى التواصل مع المجتمع في المبادئ الكمالية»[٢]، الفرصة للإسلاميين لِمَلْءِ هذا الفراغ داخل حياة الأفراد، أي إنّ الإسلام كان لديه جاذبية لم تكن موجودة في أيديولوجية الجمهورية الدولانية؛ ولهذا، وضّح هذا التفسير القوي أهمية الدور الذي تقوم به الدولة للتحكّم في الدين[٣] أو استيعابه[٤] الأمر الذي أعطى قوةً لنشاط الحركات الإسلامية، وقد أشار المحلّلون إلى التحديات الثقافية المتأصّلة بين نمط الحياة الكمالي ونمط الحياة الإسلامي[٥] حيث أوضحت هذه التحديات الديناميات الخاصة بهيمنة الإسلاميين ونبهت على الأزمات الخاصة بالهوية القومية في إطار مشروع التحديث العالمي الذي أثار رد فعل إسلامي غاضب[٦].

من ناحية أخرى، أشارت تفسيرات أخرى حول نهوض فكرة الإسلام السياسي إلى أهمية الاقتصاد السياسي، فقد كانت الهجرة الداخلية من الريف إلى المدن، والتي استمرت منذ الخمسينيات

---

(٢) Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, SUNY Series in Near Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), p. 170.

(٣) İlkay Sunar and Binnaz Toprak, «Islam in Politics,» *Government and Opposition*, vol. 18 (1983), pp. 421-441.

(٤) Ümit Cizre-Sakallioğlu, «Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey,» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 28, no. 2 (May 1996), pp. 231-251.

(٥) Nilüfer Göle: *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Critical Perspectives on Women and Gender (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996), and «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites,» *Middle East Journal*, vol. 51, no. 1 (Winter 1997), p. 52.

(٦) Fuat Keyman, «On the Relation between Global Modernity and Nationalism; The Crises of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey,» *New Perspectives on Turkey*, vol. 13, no. 3 (1995), pp. 93-120.

وازدادت بمرور الوقت، سبباً مهماً في هذا النهوض[٧]. كما كان المهاجرون الجدد إلى مناطق العاصمة يلاقون صعوبات في التكيف مع متطلبات الحياة المدنية سواء المتطلبات الثقافية أو الاقتصادية إلى جانب زيادة الضغوط المتعلّقة بتوفير فرص عمل لهم في البيئة المدنية. فاستغل الإسلاميون هذه المتطلّبات مستندين في ذلك إلى الأعراف والقيم الخاصة بالخلفية الريفية لهؤلاء المهاجرين. في حين أشار آخرون إلى عوامل خارجية وإلى عملية عولمة الاقتصاد العالمي. وقد كانت لهذه العولمة نتائج سلبية منها زعزعة استقرار النظام العالمي وحدوث تدهور اقتصادي للكثير من الناس، في حين فتحت أبواب الثراء لقلة قليلة فحسب[٨]، وبما أنّ الدولة أصبحت جزءاً من النظام العالمي من خلال الأيديولوجية المؤيدة للغرب، فقد أدّى الأمر إلى تدهور اقتصادي للطبقة الفقيرة والطبقة الفقيرة المتوسطة.

وفي إطار العمليات السياسية والثقافية والاقتصادية التي تقوّي من شوكة الإسلام السياسي، فإن حزب الرفاه الذي تأسس عام ١٩٨٣ زادت قوة جذبه لقطاعات عريضة من السكان. ففي الانتخابات العامة لعام ١٩٨٧، حصل الحزب على ٧,٢ في المئة من الأصوات وفي انتخابات عام ١٩٩١، قلّ احتمال حصول الحزب على ١٠ في المئة من الأصوات ممّا قد يؤدي إلى عدم وجود ممثلين له داخل البرلمان؛ لذلك تحالفت قيادات الحزب مع حزب العمل القومي (Nationalist Milliyetçi Hareket) حيث حصل هذا التحالف على حوالى ١٦,٢ في المئة من الأصوات. ثم صعد نجم حزب الرفاه في الانتخابات المحليّة عام ١٩٩٤ عندما حصل على ١٩,٧ في المئة من الأصوات، وفاز بالانتخابات في مدن كبرى منها إسطنبول وأنقرة. أما في انتخابات عام ١٩٩٥، أصبح الحزب يحتل المكانة الأكبر في الدولة وحصل على ٢١,٤ في المئة من الأصوات.

كيف تمكن الحزب من استقطاب هذه النسبة المتزايدة من

---

(٧) Binnaz Toprak, «Surviving Modernization: Islam as a Communal Means of Adaptation,» *Il Politico*, vol. 56 (1991), pp. 147-161.

(٨) Ziya Öniş, «The Political Economoy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective,» *Third World Quarterly*, vol. 18, no. 4 (1997), pp. 743-766.

الناخبين؟ وضع برنامج الحزب هدفه الرئيس وهو «الإنشاءات العامة وتطوير البلد»، بالإضافة إلى «تحقيق التنمية الثقافية والأخلاقية»، ويتمّ تحقيق هذه الأهداف من خلال الأخذ بالاعتبار لـ «سمات ومعايير وطنية»[٩]. وعلى الرغم من أن هذا الوصف العام لم يحدّد ماهيّة السمات والمعايير القومية للدولة ولم يحدّد كيفية تحقيق التنمية الثقافية والأخلاقية، فقد أكّد الحزب أهميّة دور الدين والإسلام داخل برنامجه وفي المرحلة القادمة. وتبنّى أيديولوجية أطلق عليها «النظرة الوطنية» (Milli Görüş) التي توارثها من حزب الإنقاذ الوطني السابق الذي يرجع تاريخه إلى ما قبل عام ١٩٨٠. ومثّلت هذه النظرة الوطنية، والتي زُعِم أنها أيديولوجية ناجحة تقوم على أسانيد ودعائم تاريخية، منظوراً قوميّاً ومركزيّاً لحلّ المشكلات التي تواجهها الدولة بسبب التحديث المتزايد ومحاكاة الغرب[١٠]. وانتقدت هذه النظرة الوطنية الغرب وأوضحت أنّ السبب وراء الكثير من المشكلات في الدولة ترجع إلى مشروع التغريب في تركيا.

ومن ثَمّ، اتّبع الحزب هذه النظرة الوطنية بأن تبنّى رؤية عالمية ثنائية التوجه تتفرع إلى فرعين يسير كل منهما في اتجاه مختلف عن الآخر؛ حيث كانت تعارضه «أحزاب محاكاة الغرب» والتي تضمّنت كل المنافسين له. وقد عرّف حزب الرفاه نفسه من خلال المقارنة بأحزاب المحاكاة هذه. فطبقاً لهذه النظرة، دعمت أحزاب المحاكاة، التي ظهرت من خلال الدعاية الانتخابية وخطابات الرؤساء، مبدأ «القوة» في حين دعم حزب الرفاه مبدأ «العدالة»، وبينما كان هدف أحزاب محاكاة الغرب أن تكون الدولة تابعة للغرب وتدور في فلكه وتغيير تاريخ الأمة، كان هدف حزب الرفاه «الاستقلال واسترداد المكانة الرفيعة للأمة في التاريخ». بعبارة أكثر وضوحاً، في حين كان هدف أحزاب محاكاة

---

(٩) *Refah Partisi Programı* (Program of the Welfare Party) (Ankara: [n. pb., n. d.]), pp. 6-7.

(١٠) Binnaz Toprak: «Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey,» in: Said Amir Arjomand, ed., *From Nationalism to Revolutionary Islam*, foreword by Ernest Gellner (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), pp. 119-133, and Ali Yaşar Saribay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikasi: «MSP* Örnek Olayi,» (Istanbul: Alan Yayincilik, 1985), pp. 89-101.

الغرب «إلغاء هوية البلاد» كان هدف حزب الرفاه «تأسيس عالم جديد تكون فيه تركيا هي الدولة الرائدة»[11].

إلى جانب هذا، تجلّت الصورة بوضوح في النطاق الاقتصادي، فطبقاً لأنصار حزب الرفاه، تسعى أحزاب محاكاة الغرب إلى أن تكون جزءاً من نظام الاستغلال المتّسم بالرأسمالية والمعتمِد على نسب فوائد ضخمة، بينما يسعى حزب الرفاه إلى «نظام اقتصادي عادل». حيث كان النظام الأول يتسم بالحصول على دعم صندوق النقد الدولي وبزيادة نسبة الفائدة الاستغلالية والضرائب والأرباح والخسارة، بينما قام حزب الرفاه بتطوير رؤية عالمية وطنية ـ أو بمعنى آخر، نظرة دينية ـ تتّسم بزيادة الإنتاجية وإزالة العوائق من طريق الإنتاج، والتوزيع العادل للمنتجات ومنع الخسارة.

أما على الصعيد السياسي، وطبقاً لرؤية حزب الرفاه العالمية، كان هدف أحزاب محاكاة الغرب الحفاظ على الدولة التي كانت بمثابة «السجّان» بسبب الضغط والمواجهات مع الناس ومعتقداتهم ـ أي دينهم ـ وتاريخهم. ويدير شؤون البلاد بواسطة حكومة أشبه بمحارة جوفاء أو بالأحرى هيكل خاوٍ من أي محتوى. وعلى العكس، كان هدف حزب الرفاه تنمية الدولة التي تخدم الأفراد، «دولة خادمة»، مع احترام حقوقهم وحرياتهم وتمثيل معتقدات الأفراد والتاريخ واتحاد الدولة والأمة. وقد واجهت هذه الأحزاب أيضاً معارضة مزدوجة؛ لم يكن لدى كوادر أحزاب المحاكاة أخلاقية السلطة، وكذلك لم تمتلك الإرادة والمبادرة والقدرة على الخدمة تقرّباً لله بالإضافة إلى عدم وجود أي مخططات. في الوقت الذي كان لدى حزب الرفاه عدد من الكوادر المحترمة التي تمتلك اعتقاداً وإرادة وقدرة على اتخاذ مبادرات والخدمة تقرّباً لله أي باختصار، كان لدى الحزب الاعتقاد والعلم والخطة والكوادر والقدرة على السعي إلى هدف وتحقيقه[12].

---

(11) *Refah Partisi 24 Aralik 1995 Seçimleri Seçim Beyannamesi* (Welfare Party December 24, 1995 General Elections Election Declaration) (Ankara: [n. pb.], 1995), p. 4.

(12) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥.

يتضح مما سبق أن هذه الرؤية العالمية المتحفظة كانت الأداة الأساسية التي وصل عن طريقها حزب الرفاه إلى جمهور الناخبين، وقد أوضح مؤيدو هذا الحزب هذه النظرة من خلال تفاعلهم مع الدوائر الانتخابية المرتقبة. فعلى سبيل المثال، بالنسبة إلى قضية الأخلاق، شرحوا بالتفصيل طبيعة المجتمع غير الأخلاقي الذي دعا إليه منافسوهم، وكيف كانت برامج التلفزيون التي تعرض الأفلام الأجنبية الخليعة وشرب الخمور والزنا بشكل علني سبباً جزئيّاً في هذا الدمار الأخلاقي. بالإضافة إلى ما قامت به وسائل الإعلام المطبوعة من نشر لصور فوتوغرافية ملونة خليعة لتدمر بها الشباب وتسمّم أفكارهم، وامتلأت الشواطئ بالعراة. واستكمالاً لمهمة التدمير الأخلاقي، تمّ الحصول على قروض من الخارج تساوي ملايين الدولارات بحجّة تشجيع الاستثمارات السياحية في حين كانت هذه الأموال تصرف لشراء آلات القمار لإفساد الأخلاق وانتشرت الرشاوى والمكاسب غير المشروعة[١٣].

ومن الناحية الأخرى، وعد حزب الرفاه بإعادة النظام الأخلاقي والديني والذي تهيمن عليه الروحانية وليست المادية. من خلال ذلك، سيقدم فرصاً للشباب وغيرهم من المواطنين للحصول على التعليم الأخلاقي والروحاني والديني ليتمكن المواطنون من الحصول على فرص لمعرفة ما يعلّمهم إياه دينهم[١٤]، وسيتمّ فتح المساجد والمدارس القرآنية إجابةً لحاجات المواطنين الدينية بالإضافة إلى إنشاء مدارس الأئمة والخطباء.

أما على الصعيد الاقتصادي، فقد جاء الحزب بمفهوم غامض وهو «نظام اقتصادي عادل» والذي وعد به جمهوره من الناخبين. وهذا النظام من شأنه أن يتحقّق عندما يتمّ إلغاء نظام الفائدة في البنوك. فطبقاً لرؤية حزب الرفاه العالمية، تعتبر الفائدة هي السبب الرئيس للاستغلال الرأسمالي وبسببها زادت أموال الأغنياء. وبالتالي، زاد غنى الأغنياء ـ وهو الأقلية ـ وزاد إفقار الفقراء ـ وهم الأغلبية ـ[١٥]. وقد حثّ الحزب على

(١٣) «Önce Ahlak ve Maneviyat,» (First Morality and Morals), Refah Partisi, 1987, p. 9.

(١٤) Necmettin Erbakan, «Türkiye'nin Meseleleri ve Çzümleri,» (Problems of Turkey and Their Solutions) (Ankara, July 1991), p. 57.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٣٠.

إلغائها وكذلك الضرائب ما عدا تلك التي يقرها هو. فَتَحْتَ وطأة النظام السابق، كانت هذه الضرائب تُجمع من أجل تحويلها لسداد ديون فوائد البنوك الأجنبية ودعم رجال الأعمال الذين حصلوا على أرصدة لإنفاقها في تصدير مختلف السلع وفي الإنفاقات الحكومية الباهظة على المظاهر. ومن جانبه، وعد الحزب بوقف طباعة الأموال التي تتسبب في التضخم الشديد في حين تبدأ مرحلة الصناعات الثقيلة التي من شأنها أن تؤمن الاستقلال الاقتصادي للدولة وتوفر فرص عمل للعاطلين عنه.

في أوائل التسعينيات، كان إرهاب الانفصاليين الأكراد وحزب العمال الكردستاني (Partiya Karkeren Kurdistan (PKK)) على رأس الأجندة المتعلقة بالقطاعات السكانية؛ لذلك دعا حزب الرفاه إلى التضامن الإسلامي في مواجهة هذه القضية. وبالتالي استخدم الدين، والذي كانت تحاول الجمهورية العلمانيّة خصخصته، كوسيلة لإنهاء الانقسامات العرقية وتحقيق التضامن الديني الوطني والحصول على أصوات الناخبين في المناطق الكردية خاصة في شرق وجنوب شرق الأناضول. لقد كان الحزب ناقداً صريحاً للحلّ العسكري الذي لجأت إليه الحكومات لمواجهة المشكلة الكردية، واتخذ موقفاً جذريّاً واتهم الدولة التركية باتباع سياسات مادية وعرقية في المنطقة[١٦]. كانت هذه المناطق في الشرق والجنوب شرق التي يعيش فيها السكان الأكراد تتعرّض للتجاهل الاقتصادي والتعدّي السياسي؛ حيث لم تقم الدولة بدعم مشروعات لتطوير هذه المنطقة بالإضافة إلى أنها لم تسمح للأكراد باستخدام لغتهم الأمّ في وسائل الإعلام وداخل المدارس.

من ناحية أخرى، جادل حزب الرفاه أن الأكراد إخوة مسلمون ويجب منحهم حقوقهم الاقتصادية والسياسية، فقد عاش هؤلاء الأكراد على مرّ التاريخ إخوة مسلمين يدافعون عن أرضهم ضد العدو تحت حكم الخليفة العثماني، زعيمهم الديني. وقد وعد الحزب برفع الحظر المفروض على المنتجات العراقية، الأمر الذي أدّى بدوره إلى إضعاف

---

(١٦) Necmettin Erbakan, «Refah Partisi 4: Büyük Kongre Açiş Konuşmasi,» (Welfare Party 4th Congress Opening Speech) (Ankara, 10 October 1993), pp. 31-39.

الاقتصاد في المنطقة. وإلى جانب ذلك، أعدّ الحزب برنامج تطوير خاص لدعم تركيا الشرقية والجنوب شرقية. علاوةً على ذلك، تعهد بحلّ مشكلة الإرهاب من خلال التكنولوجيا الحديثة والمناسبة مع تدريب فرق للمحاربة في الجبال. وبذلك، سوف يُمنَحون الحريات التي توفّر الظروف التي يستطيع أن يتعايش من خلالها المسلمون كإخوة[١٧].

ومن ثَمّ طوّر الحزب النظرة الوطنية وأطلق لفظ الإخوان المسلمين ليس فقط داخل حدود الدولة ولكن خارجها، في حين استمر النظام القائم آنذاك وأحزاب المحاكاة في التحالف مع الغرب المستعمِر الذي لم يقبل تركيا داخل حدوده الغربية، كما أصرّ على أن يصبح جزءاً من الاتحاد الأوروبي الذي لم يرغب بوجود تركيا بين أعضائه. في الوقت نفسه، جادل حزب الرفاه أن تركيا ليس لها مكان في الاتحاد المسيحي ـ أي الاتحاد الأوروبي ـ القائم على معاهدة روما (Treaty of Rome) التي بنيت على نصيحة البابا بيوس السابع (Pope Pio the XII)، ولكن مكانها بدلاً من ذلك في اتحاد الدول الإسلامية في العالم[١٨]. ومن جانبه، جادل زعيم الحزب أربكان (Erbakan) أن حزب الرفاه يريد أن يضمن أعلى درجة من التعاون بين الدول والحركات الإسلامية في كل أنحاء العالم، ومن أجل تحقيق هذه الغاية، يتمّ تأسيس «هيئة أمم متحدة للدول الإسلامية» لتقابل هيئة الأمم المتحدة التي لا تمتلك فيها أي دولة إسلامية حق الفيتو، وكذلك يتمّ تأسيس «منظمة للتعاون الدفاعي بين الدول الإسلامية» تضاهي «منظمة حلف شمال الأطلسي» وذلك لمنع الانتهاكات على الدول الإسلامية والمساعدة في نشر العدالة، بالإضافة إلى إنشاء «سوق الدول الإسلامية المشترك» لتسهيل التعاون الاقتصادي داخل العالم الإسلامي. وبمرور الوقت، تكون هناك خطوة لإنشاء «صندوق نقد الدول الإسلامية المشترك» وأخيراً، تأسيس «منظمة الدول الإسلامية للتعاون الثقافي» لتنسيق المشروعات العلمية والتكنولوجية والفنية بين الدول الإسلامية[١٩]. وفي ظلّ هذه المبادرات، تستعيد الدولة

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٨) *Refah Partisi 24 Aralik 1995 Seçimleri Seçim Beyannamesi*, p. 29.

(١٩) Erbakan, «Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri,» pp. 32-35.

التركية دور الريادة بين الدول الإسلامية الذي فقدته بعد حلّ الإمبراطورية العثمانية ونفي الخليفة العثماني.

في ظلّ هذه الرؤية العالمية وأيديولوجية «النظرة الوطنية»، كان للمرأة وضعاً لافتاً للنظر. فقد كانت المرأة هي الركيزة الأساسية للنظام الأخلاقي الذي دعا إليه الحزب وحيث كان كيان المرأة نفسها مهملاً. لقد اعتمد النظام الأخلاقي الديني على المرأة من أجل ترسيخه ونجاحه على حدّ سواء؛ حيث يتوقّع منها أن تكون الزوجة والأم الناجحة والتي تربي أبناءها كي يكونوا رجالاً ونساءً خلوقين يبنون المجتمع الديني. ومن الناحية الأخرى، لم يعتمد نجاح هذا النظام الأخلاقي على القيود المفروضة على المرأة أو على نظرة الآخرين لها، فقد كانت المرأة تعبر عن نفسها وعن جنسها واحتياجاتها المادية بطريقة شديدة التحفظ بعيدة عن كل ما يحرمه الدين. فإذا كان الغرب يمثّل الدعارة والمخدرات والفحش والحياة الاستهلاكية، فإن العبء الأساس كان يلقى على المرأة في أن تعلّم أبناءها كراهية هذه الثقافة الغربية. بالإضافة إلى ذلك، على المرأة أن تعلّم أبناءها تطبيق ما يتعلّمونه، وهكذا لا ينفق الرجال أموالهم التي اكتسبوها في الأشياء الاستهلاكية، ولا يكون هناك وجود للبغايا وترى فقط النساء «المحتشمات» المرتديات الحجاب اللاتي لا يثرن الرجال.

لم يُشِرْ برنامج حزب الرفاه، الذي يشبه البرنامج الخاص بحزب الإنقاذ الوطني (Milli Selamet Party) السالف، إلى المرأة حيث تَضَمَّنَ مناقشة شؤون الأسرة من دون الإشارة بشكل خاص إلى المرأة[٢٠]. ففي سياق الحديث عن الأسرة كلها وليست المرأة وحدها، تستطيع المرأة أن تقوم بالدور الحيوي الذي يجب عليها القيام به في إطار هذه الرؤية العالمية الدينيّة. أمّا في وثائق الحزب الأخرى المهتمة بمستقبل الأسرة وظهور نسبة من حالات انهيار الأسرة والطلاق كانت تعتبر الأسرة ركيزة المجتمع الذي تقوم عليه التنمية الاجتماعية[٢١]. في الإعلان المُعَدّ

---

(٢٠) *Milli Selamet Partisi Programi* (National Salvation Party Program) (Ankara, [n. d.]), p. 9, and Refah Partisi Programi (Welfare Party Program) (Ankara, [n. d.]), p. 8.

(٢١) *Refah Partisi 24 Aralik 1995 Seçimleri Seçim Beyannamesi*, pp. 30-31.

للانتخابات العامة لعام ١٩٩١، كان هناك بند يسمّى «السيدات الأمهات» والذي يوضح الدور الذي من المتوقّع أن تقوم به المرأة في المجتمع والذي كان نصه كالآتي:

> «في المجتمع واجبات مهمة تقع على عاتق السيدات والأمهات، فطبقاً لما ينص عليه ديننا «الجنة تحت أقدام الأمهات» وطالما تستحقّ السيدة والأم الاحترام والتقدير في أعراف مجتمعنا. علينا أن لا ننسى أن السلطان ألباسلان (Alpaslan) والسلطان عثمان (Osman) والسلطان الفاتح (Fatih) وكبار العلماء مثل آق شمس الدين (Akşemseddin) الذين كانوا بدورهم أمثلة للأخلاق والفضيلة قد نشؤوا على أيدي أمهاتهم. وسوف تقوم أمهات اليوم وغداً بتربية أولئك الذين سيبنون تركيا العظمى ويخدمونها مرة أخرى فما أعظم هذا الهدف وما أشرف هذه الخدمة!»[٢٢].

وبما أنّ دور الأم من الأولويات، فقد تعهّد الحزب بتقديم خدمات للسيدات والأمهات تمكنهنّ من أداء أدوارهن بسهولة ويسر. بالإضافة إلى تسهيل أمور الزواج، فمن يُرِدِ الزواج يتمّ إعطاؤه قروضاً من دون فوائد، كما يتمّ منح السيدات فرصاً للعمل خارج المنزل بنظام الدوام الكامل أو الدوام الجزئي، وذلك بحيث لا يؤثر غيابهن في مسؤولياتهن وواجباتهن ضمن الأسرة.

أما بالنسبة إلى الآنسات، وليست السيدات أو الأمهات، فلهنّ دور مهم في بناء النظام العادل، وستبني العالم الجديد مع زوج المستقبل، كانت تلك الدعوة العلنية اعترافاً وإقراراً بشرعية دور المرأة التي ستؤديه في صفوف الحزب. فالصراع بين الرجل والمرأة الذي ورد بشأنه نص صريح في البند نفسه هو نتاج النظرة النزاعية المبنية على القوة، ولكن من منطلق النظرة الوطنية الخاصة بالحزب فإنه لا يوجد صراع بين الرجل والمرأة ولكنه تعاون وتضامن؛ لذا، أقرّ الحزب التكامل الذي تقوم به المرأة بالنسبة إلى الرجل على عكس المساواة بينهما وهو

---

(٢٢) *Refah Partisi 20 Ekim 1991 Genel Seçimi Seçim Beyannamesi* (Welfare Party October 20 1991 General Elections Election Declaration) (Ankara: [n. pb.], 1991), pp. 95-96.

الموقف الذي دار حوله الجدال العنيف باختلاف المرأة عن الرجل، فطبقاً للنظرة الوطنية، لن تُستغل المرأة ولن يُسمح بأن تُستخدم كوسيلة للإعلان أو التجارة، وقد كان هذا المبدأ متسقاً مع إطار النظرة المعادية للغرب التي كان يهدف الحزب إلى نشرها.

من ناحية أخرى، جذب الحزب مجموعة كبيرة من النساء المسلمات بشأن قضية الحجاب، ومما يدعو للسخرية، أنه لم يتمّ التعبير عن هذا الدعم الذي يقدّمه لهنّ للحصول على شرعية ارتدائهن الحجاب داخل المؤسسات العامة والجامعات، في إطار أنه قضية المرأة وحدها، فظهرت قضية الحجاب في المناقشات حول الطبيعة الاستبدادية للدولة والحاجة إلى الدمقرطة. فإن قضية «اضطهاد الحجاب»، كما كان يُطلَق عليها، جزء من حرية التعبير الديني وليست قضية خاصة بالمرأة وحدها[٢٣]. وعلى الرغم من ذلك، فقد أعلن رؤساء الحزب ومؤيدوه أنهم يدعمون حق المرأة في ارتداء الحجاب داخل الجامعات وفي وظائفها العامة، وتعهدوا بمنحهن هذا الحق عند وصولهم إلى السلطة. وبالنسبة إلى الكثير من النساء، كان هذا التعهد جاذباً قوياً وسبباً أساساً في دعمهنّ للحزب.

## أولاً: الدائرة الانتخابية لحزب الرفاه

نجح حزب الرفاه، في توسيع دائرة أصحاب النفوذ والمصالح المتحالفة التي دعمت سلفه، حزب الإنقاذ الوطني واجتذب إليه نظاماً عريضاً من جمهور الناخبين[٢٤]. وقد قيل، في البداية، كان حزب الإنقاذ الوطني يحصل على أصوات من رجال الأعمال الإقليميين والحرفيين وعدد من المحافظين في المناطق الإقليمية المختلفة[٢٥]، وقد بنى حزب الرفاه على هذا الأساس وعمل على ضم الفئات العاملة في

---

(٢٣) *Refah Partisi* 24 *Aralik* 1995 *Seçimleri Seçim Beyannamesi*, 1995, pp. 20-22.

(٢٤) «Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party,» pp. 433-448.

(٢٥) Toprak, «Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey,» p. 132.

المدن الكبيرة وخاصة المهاجرين الجدد. كان هذا النجاح المهم يعني نقل أصوات الطبقة الفقيرة الحضرية، والطبقة الفقيرة المتوسطة من تيار الديمقراطية الاجتماعية إلى حزب الرفاه. أما بالنسبة إلى الديمقراطيين الاشتراكيين الذين وقعوا في شرك العلمانية الدولانية للجمهورية والخوف من الأصولية الإسلامية، لم يتمكنّوا من تطوير خطاب بديل لحزب الرفاه، حيث كان نقد حزب الرفاه للنظام الرأسمالي واستغلال الأغنياء للفقراء وكذلك الدعوة إلى تطبيق المعايير والثقافة التي جلبها المهاجرون إلى المناطق الحضرية فكل هذا كان دعماً مهمّاً في تقوية التحالف الجديد الذي عقده حزب الرفاه مع أصحاب المصالح والنفوذ.

من ناحية أخرى، ظهرت مجموعة أخرى في هذا التحالف الجديد التي تتكوّن من رجال الأعمال والمهنيين المسلمين، وقد طوّر الحزب روابطَ مع الرأسماليين المسلمين المستفيدين من البيئة الإسلامية الداعمة حيث تمكنوا من تكوين شبكة من الصلات والاتصالات وذلك لتعزيز قوتهم. ومن ثَمّ، بدأت الشبكات الإسلامية في فتح قنوات تتيح للأعضاء المزيد من القدرة على التحرك[(٢٦)]. وفي عام ١٩٩٠، أسّس رجال الأعمال المؤيدون للتيار الإسلامي مؤسسة تطوّعية تحت اسم الموصياد (MÜSYAD) «مؤسسة رجال الأعمال والصناعيين المستقلين» التي تنافس بدورها توسياد (TÜSYAD) «مؤسسة رجال الأعمال والصناعيين الأتراك» والتي مقرها في إسطنبول[(٢٧)]. وإلى جانب هذا، أعرب الأعضاء في مؤسّسة رجال الأعمال والصناعيين المستقلين (موصياد) عن استيائهم من العلاقات التي تربط الأعمال الكبرى بالدولة، كما أعربوا عن أملهم في الوصول إلى علاقات بديلة من التعاون السياسي، إذ إنهم ظلوا

---

(٢٦) Ayşe Buğra, *Islam in Economic Organizations* (Istanbul: TESEV Publication, 1999), and Ayşe Öncü, «The Interaction of Politics, Religion and FÏnance: Islamic Banking in Turkey,» paper presented at: The Symposium on Muslims, Migrants and Metropolis, Berlin Institute for Comparative Social Research, Berlin, 1989.

(٢٧) Ayşc Buğra, «Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, no. 4 (November 1998).

مجموعات عمل مهمّشة في غرفة التجارة والصناعة لفترة طويلة، والتي تعدّ الهيئة النقابية العريقة في الدولة.

وإلى جانب هذا التحالف المتسع النطاق الذي ركّز بشكل كبير على المصالح الاقتصادية، استطاع حزب الرفاه اجتذاب الدوائر الانتخابية الكردية، واستقطابها عن طريق خطاباته الليبرالية نسبياً؛ ففي الانتخابات العامة عام ١٩٩١، حصل حزب الرفاه على ١٦,٦ في المئة من الأصوات في الأقاليم الشرقية والجنوب شرقية التي يقطنها الأكراد، وزادت النسبة ووصلت إلى ٢٧,٣ في المئة في الانتخابات المحلية عام ١٩٩٤، ووصلت إلى ٢٧,٢ في المئة في الانتخابات العامة عام ١٩٩٥[٢٨].

## ثانياً: حزب الرفاه والديمقراطية

لقد نشأ جدل بشأن مدى التزام حزب الرفاه ومساهمته في دعم الديمقراطية في الدولة. وبناءً على قرار من المحكمة الدستورية، تم حلّ الحزب؛ لأنه أصبح مقرّاً للنشاط المناهض للعلمانية. فعلى الرغم من أنّ طبيعة العلمانية التركية وحدودها كانت موضع شكّ إلا إنها من الضرورة بمكان للديمقراطية، ممّا جعل قرار المحكمة بالنسبة إلى كثيرين دليلاً كافياً على أن الحزب شكّل تهديداً للديمقراطية.

ومن ثَمّ، بعث أعضاء الحزب ومن بينهم قادته البارزون رسائل إلى دوائرهم الانتخابية بشأن التزامهم بترسيخ الديمقراطية، في حين أصبح أربكان سيء السمعة باستخدامه ألفاظاً غير لائقة داخل البرلمان عندما قال: إنهم سوف يصلون إلى السلطة بأية حال «بإراقة الدماء أو من دون إراقتها». كما ذُكر أنه ادّعى أيضاً أنه في القريب لن تكون هناك حاجة إلى إجراء الانتخابات حيث سيكون للحزب كثير من الأعضاء[٢٩]. وعندما تولّى طيب أردوغان رئاسة هيئة حزب الرفاه في إسطنبول، نُقِلَ

(٢٨) Kemal Kirişçi and Gareth Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi* (Kurdish Question: Its Roots and Development) (Istanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayinlari, 1997), p. 147.

(٢٩) Haldun Gülalp, «The Poverty of Democracy in Turkey: The Refah Party Episode,» *New Perspectives on Turkey*, no. 21 (Fall 1999), p. 41.

عنه قولُه: إن «الديمقراطية هي وسيلة وليست غاية» لحزبه[٣٠].

وإلى جانب هذه العبارات الصارخة ضدّ الديمقراطية التي ألقاها رؤساء الحزب، كانت هناك ممارسات متعصّبة تدفعها مصالح قصيرة الأجل[٣١]. فإن هذا الحزب الذي دعا إلى تضامن المسلمين مع الأكراد في الدولة وحثّ على الاعتراف بالهوية العرقية الكردية هو نفسه الحزب الذي قام بالتصويت من أجل رفع الحصانة التي يتمتّع بها البرلمانيون في الحزب الديمقراطي المؤيّد للأكراد وذلك عندما اتهم أعضاء الحزب الديمقراطي بالترويج لفكر الانفصالية عام ١٩٩٤. وفي الوقت نفسه، اتّخذ الحزب موقفاً متعصباً ليس فقط ضد الأكراد ولكن أيضاً ضد الغرب والكماليين والصهاينة وحتى الأفارقة، إما من خلال أقواله أو أفعاله[٣٢]. علاوةً على ذلك، يعتبر تقسيم العمالة الذي نشره الحزب موقفاً متعصباً ورجعياً؛ حيث إن هذه التقسيمات لم تعدل بين الرجل والمرأة وكانت حائلاً دون إتاحة الفرص للمرأة لتحقيق ذاتها خارج المنزل.

على الرغم من ذلك، فقد قام حزب الرفاه بتوسيع نطاق المشاركة السياسية في العملية الديمقراطية[٣٣]، وذلك من خلال قدرته على اجتذاب الفئات المهمّشة في المجتمع وكذلك المناطق الريفية وأيضاً المناطق الحضريّة، فقد كانت احتياجات هذه المجموعات الكبيرة وأصواتهم تصل إلى العامة من خلال حزب الرفاه، والذي أدّى دور المعارِض العام والدور الريادي المؤثّر. وهكذا، وسّع حزب الرفاه نطاق

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣١) ادعى منديرس تشينار (Menderes Çinar) أن أيديولوجية حزب الرفاه تشبه أيديولوجية الكماليين في استبدادها ونظرتها الدولانية. انظر: Menderes Çinar, «Postmodern Zamanlarin Kemalist Projesi,» (Kemalist Project of the Postmodern Times), *Birikim* (November 1996), pp. 32-38.

(٣٢) من أجل التقليل من شأن المعارضة داخل البرلمان، ادّعى أربكان أنهم يشبهون الأفارقة يعزفون على الطبول ويتحدثون لغة غولو، انظر: *Sabah*, 25/7/1994.

(٣٣) Yeşim Arat, «Social Change and the 1983 Governing Elite in Turkey,» in: Mübeccel Kiray, ed., *Structural Change in Turkish Society*, Indiana University Turkish Studies; 10 (Bloomington, IN: Indiana University, 1991), pp. 163-178.

الاتجاه السائد في السياسة؛ إذ أعطى الفرصة لنخب جديدة؛ لكي تظهر على الساحة، وتثري الحياة السياسية(٣٤).

ومن ناحيته، أكّد حزب الرفاه أهميّة حرية الاعتقاد الديني وحرية الرأي، وعلى الرغم من أنّ هذا الإصرار كان، في الأساس، براغماتياً ولم يكن مبنيّاً على مبدأ محدد، وكان يدعم رؤية الحزب العالمية إلا إنه كان تحدّياً مهماً للأيديولوجية المؤسِّسة وخاصة تفسيرها للعلمانية. بينما أن الحزب لم يستطع تغيير تعريف العلمانية الجمهورية والتي كانت تهدف إلى التحكّم في الدين وليس فقط قمعه وإخراجه من الحياة السياسية، إلا أن الحزب تصدّى لتابو (محظور) ببحثه في مدى صلاح هذا الفهم الخاص للعلمانية. لذلك، ظهر الجدل حول الجمهورية نفسها، وطائفيتها القومية والاعتراف المحدود بحقوق الأفراد، وقد ألقى هذا التحدّي الضوء على حدود المبادئ الليبرالية في الدولة وكان إسهاماً حقيقيّاً في حرية الفكر والمشاركة الديمقراطية واسعة النطاق، وقد حدّد دور المرأة والأولوية التي أعطيت للأدوار التقليدية بالإضافة إلى الجدل حول قضية الحجاب معايير هذا التحدي، ففي هذا الإطار تمّ تنظيم عمل المرأة داخل الحزب.

## ثالثاً: نشوء لجان السيدات

بعد انتخابات عام ١٩٨٧، بدأ الشعور بالحاجة إلى البحث في وضع النساء كمجموعة دعم في حزب الرفاه، وربّما كان أوّل من أيّد فكرة تنظيم عمل المرأة داخل الحزب ودعا إليها، وإلى محاولة ضم المزيد من النساء خارج الحزب هو طيب أردوغان الذي كان رئيساً لهيئة حزب الرفاه التنظيمية في إسطنبول. وبالطبع، على الرغم من الموافقة على المشروع إلا إنه لم يمنع وجود معارضة. جادلت المجموعة الأكثر تحفّظاً داخل الحزب أنّ المكان الأساس للمرأة هو المنزل، وأنّ عملها داخل الحزب أمر غير ملائم. بالإضافة إلى ذلك، إذا نجح الحزب في

(٣٤) Göle, «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites,» pp. 46-58.

الحصول على عدد مناسب من الرجال سوف تقوم نساؤهم بالتصويت معهم. وبالنسبة إلى هؤلاء الذين اقترحوا عمل المرأة داخل الحزب يؤمنون بأن المرأة تستطيع حشد الرجال والنساء معاً. إلا أنه تمّ احتواء المعارضة، وفي عام ١٩٨٩ بدأ كثير من النساء القريبات من دائرة حزب الرفاه وصديقاتهن وأقارب الرجال الذين يعملون في الأجهزة الإدارية في الحزب في التعلّم لتشكيل اللجان النسائية. قام طيب أردوغان بتدريب أول مجموعة من النساء بنفسه والتي كوّنت اللجان الأولى. ومن جانبهم، أصر أولئك المستمرون في معارضتهم على أهمية أن يحافظ أردوغان داخل ندواته على بساطة الإسلام، وألا ينظر إلى السيدات المرتديات للحجاب داخل الغرفة.

نبّه جدول أعمال هيئة حزب الرفاه في إسطنبول عام ١٩٩٠ ـ بكل وضوح وعلى نحو عاجل ـ على الحاجة إلى زيادة أنشطة الحزب الخاصّة بالمرأة. ففي بند أطلق عليه «نقاط الضعف» والذي يقع مباشرة عقب المقدّمة، ذكر ما يأتي: «نعترف جميعاً داخل الهيئة بتقصيرنا في العمل الخاص بالمرأة ومن بين أهمّ القضايا التي تجب مناقشتها أولاً وإيجاد حلّ لها هي ضمها إلى صفوف الحزب»[٣٥]. فقد أدرك رؤساء الحزب أنه من أجل تحقيق التطور والتنمية، عليهم أن يتجاوزوا حدود ما تركه لهم حزب الإنقاذ الوطني، وعلى الرغم من الدور الرئيس الذي قام به حزب الإنقاذ الوطني في السياسة التركية في السبعينيات، لم يحصل أبداً على أكثر من ١١ في المئة من أصوات الناخبين وذلك في أوج مراحل قوّته. بما أنّ زعماء حزب الرفاه يمتلكون آفاقاً أوسع، ويسعون إلى بناء حزب جماهيري بمؤيدين أكثر فهم على استعداد لتحدّي كل التابوهات كمشاركة المرأة في سياسة الحزب وهو الأمر الذي احتاج بدوره إلى التحدي. وقد شكّل أفراد الأسرة وغالباً ربّات المنزل القطاع الأساس الذي بدأ من خلاله الحزب في حشد المزيد من النّساء والمؤيّدين له.

---

(٣٥) Refah Partisi Istanbul İl Teşkilatı 1990 Yılı Çalışma Programı (Welfare Party Istanbul Province 1990 Work Schedule), p. 6.

- هيئة لجان السيدات

ممّا لا شك فيه أنّ حزب الرفاه امتلك شبكة تنظيمية واسعة النطاق في جميع أنحاء الدولة(٣٦)؛ حيث كان ينظّم نفسه بشكل هرمي على المستويات المناطقية والإقليمية وكذلك على مستويي المقاطعة والحي. **أولاً**، على مستوى الأحياء وكّل الحزب ممثّلين عن كل شارع لجمع المعلومات حول الأفراد القاطنين في هذه المنطقة بالإضافة إلى تقديم الخدمات التي يحتاجونها، فقد كانت هيئة الحزب شديدة الحرص على الاحتياجات والمشكلات المحلية واهتمّت بأن بتبني تدابير الحزب الرسمية لخدمة الاحتياجات المحلية. ومن ثَمّ، أصبحت لجان السيدات جزءاً من هذه الهيئة واسعة النطاق التي تتّسم بالفاعلية والكفاءة.

ونظراً إلى أنّ دستور عام ١٩٨١ منع الأحزاب من إنشاء فروع خاصة للمرأة، فقد تمّ اعتبار هيئة النساء داخل الحزب نشاطاً مؤسسياً تحت إشراف قسم العلاقات العامة في الحزب، وأُطلِق على هذه الهيئة اسمٌ مميزٌ ممّا لفت الانتباه إلى تميز الحزب والهيئة عن غيرهما من الأحزاب؛ إذ أطلق عليها هيئة «السيدات» وليس «النساء»؛ فعلى مدار تاريخ الجمهورية، لم يطلق على أي هيئة سياسية أو اجتماعية «جمعية أو هيئة للسيدات» بدلاً من «جمعية أو هيئة للمرأة». توضّح كلمة «السيدات» صورة في الذهن للشكل التقليدي للاختلاف، والذي جعل المرأة مقيّدة بتقاليد اجتماعية؛ فقد كانت تستخدم هذه الكلمة بشكل أكبر في العلاقات الخاصة وغالباً ما كانت تستخدم بصيغة المفرد وتسبق الاسم الأول للمرأة المتَكَلَّم عنها. أما بالنسبة إلى استخدام صيغة الجمع لوصف هيئة عامة فهو يشير إلى زمن ما قبل الجمهورية، عندما كانت هذه الكلمة تستخدم على نحو شائع.

على الرغم من ذلك، كان هناك نساء معترضات على استخدام كلمة «السيدات» ولم يفهمن لماذا أطلق على اللجان «لجان السيدات» وليست «لجان المرأة»، فقد روت لنا إحدى النساء اللواتي أجرينا معهن

(٣٦) Hakan Yavuz, «Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey,» *Comparative Politics*, vol. 30, no. 1 (October 1997), pp. 76-77.

مقابلات تفسير استخدام هذا اللفظ نقلاً عن أحد مسؤولي هذا الحزب حيث قال: على الرغم من أنه قد لا تصبح جميع النساء سيدات إلا إنّ حزب الرفاه يعتقد أن جميع النساء هن بالفعل سيدات، وإن تفضيل استخدام لفظ «السيدات» بدلاً من «النساء» يعكس المكانة الرفيعة التي يضع الحزب المرأة فيها. علاوةً على ذلك، يشير حسن اختيار هذا اللفظ إلى أن القادة الرجال الذين أطلقوا هذا الاسم على الهيئة فضلوا استبدال بكلمة «المرأة» لفظاً أكثر احتراماً وأدباً، يشعرها بذاتها وكيانها الذي طالما ظلّ متجاهلاً فيجب أن تكون جميع النساء في مكانة السيدات.

من ناحية أخرى، أشار المعارضون لاستخدام هذا اللفظ، أن كلمة (Hanımlar) ـ أي السيدات ـ تشير إلى انقسام وتحيّز طبقي على عكس كلمة «المرأة» التي تشمل جميع الطبقات. وعكست ردود الأفعال هذه احترام شعور الطبقة الفقيرة ممن يتقلّدن مناصب مهمة في لجان السيدات؛ حيث كانت هذه اللجان أكثر نشاطاً ونجاحاً بين نساء الطبقة الفقيرة والطبقة الفقيرة المتوسطة في المناطق الحضرية؛ ولهذا السبب، شعرت الأعضاء الناشطات في اللجان بحساسية تجاه طبيعة هذا المصطلح المتميِّز، وبما أنّ النساء لسن جميعاً سيدات على أرض الواقع، أو أنّه على الأقل هناك بعضهنّ لا يردن إطلاق هذا اللفظ عليهن حيث إنه يفرض عليهنّ الالتزام بمعايير وقيم يقبلها المجتمع، فقد عكست هذه اللجان الميل المحافِظ الذي لدى الحزب تجاه المرأة.

أما من الناحية النظرية، تعتبر لجان السيدات واحدة من بين لجان عديدة تابعة لقسم العلاقات العامة داخل الحزب، ويعتمد عدد اللجان التي تمتلكها الهيئة الإقليمية على الإقليم نفسه. على سبيل المثال، في الهيئة الإقليمية بأنقرة التابعة للحزب، تعتبر لجنة «السيدات» واحدة من بين سبع لجان[٣٧]. أما الست الأخرى فهي لجنة الشباب ولجنة النقابات المهنية ولجنة العمال ولجنة الموظفين الحكوميين ولجنة المتقاعدين

(٣٧) Refah Partisi Ankara İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalışma Programı (Welfare Party Ankara Province 1993 Work Schedule), pp. 18-21.

وأخيراً لجنة المعاقين. أما في إسطنبول، فقد كانت لجنة «السيدات» واحدة من بين إحدى عشرة لجنةً، والتي تتضمن كذلك ما يأتي: لجان الإدارة المحلية والتعليم والأبحاث وحقوق الإنسان والبيئة والصحة، وإلى جانب تلك هناك أخرى موجودة في أنقرة(٣٨). في حين إنّه على الرغم من أن لجنة السيدات واحدة من بين عدة لجان حيث قد يبدو بعضها غير مهم، فإنها في الحقيقة تمتلك مكانة فريدة داخل حزب مؤسَّس بهيئة موازية لأجهزة الحزب المركزية ولا تقل أهمية عنه في أهدافها ومهامها.

أما بالنسبة إلى أهداف لجان السيدات داخل الأقاليم، فقد تضمّنت ما يأتي:

أ ـ ضمان مأسسة لجان السيدات وفعاليتها في الهيئات على المستوى الإقليمي وعلى مستوى المقاطعات.

ب ـ تنظيم «اجتماعات استشارية شهرية موسعة» بمشاركة لجان السيدات على المستوى الإقليمي ومستوى المقاطعات.

ج ـ تنظيم حلقات ومؤتمرات ولوحات وندوات وما يشابهها لمناقشة مشكلات السيدات على مستوى الأقاليم والمقاطعات.

د ـ تحضير مقترحات حلول لمشكلات السيدات تمثِّل النظرة الوطنية التابعة للحزب.

هـ ـ ضمان زيادة عضوية السيدات.

و ـ تنظيم معارض ومسرحيات وعروض أزياء موجَّهة إلى السيدات.

ز ـ ضمان مشاركة النساء ممن تملكن قدرات خطابية في العمل الدعائي للحزب(٣٩).

وقد تمّ تنظيم لجان السيدات رأسيّاً وربطها أفقيّاً بالمراكز الرئيسة

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٩.

(٣٩) Refah Partisi Istanbul İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalışma Programı (Welfare Party Istanbul Province 1993 Work Schedule), p. 34.

للحزب. ففي أنقرة، كان مكتب رئيس لجنة السيدات (RP Hanımlar Komisyonu Genel Başkanlığı) في حزب الرفاه هو مركز اللجنة التنظيمي. تحت مكتب الرئيس، تأتي لجان السيدات التي يتمّ تنظيمها على المستوى الإقليمي (İl teşkilatları) تحت مراقبة مشرفين إقليميين (bölge teşkilatları) وتحت هيئات المستوى الاقليمي تأتي هيئات مستوى المقاطعات (ilçe teşkilatları)، ثم بعد ذلك تأتي هيئات الدولة أو الهيئات الأكبر من الناحية الإدارية البلدة (belde) وتليها الهيئات الأصغر المحلّة (mahalle) وبعدها هيئات الدوائر الانتخابية (sandık) أو صناديق الاقتراع والهيئات. وعلى كل مستوى تنظيمي من هذه المستويات، ترتبط لجان السيدات أفقياً بهيئة الحزب المركزية[٤٠]. أما على مستوى كل إقليم وكل مقاطعة للهيئة الرئيسة، يقوم أحد الأعضاء الرجال بتمثيل لجنة السيدات في المجلس الإداري. وتتمّ دعوة جميع الأعضاء في لجان السيدات على المستوى الإقليمي وكذلك رؤساء هيئات لجان السيدات على مستوى المقاطعات لحضور اجتماعات المجلس الشهرية الموسعة (divan) لهيئة الحزب المركزية[٤١]. من ناحية أخرى، تعتبر لجان السيدات، هرمياً، في مكانة أقل من إدارة الحزب المركزية على المستوى التنظيمي؛ حيث كان يمكنها حضور اجتماعات محدّدة لهيئة الحزب المركزية.

ولكن على الرغم من أنها في مكانة أقل إلا إنّ الهيكل التنظيمي للجان السيدات يوازي هيكل هيئة الحزب المركزي. وتمّ تخصيص بعض اللجان في الأقاليم ذات المناطق الحضرية الواسعة كمراكز، مثل: إسطنبول وأنقرة والتي تحتوي على خمسة وعشرين عضواً وخمسة وعشرين مساعداً أي خمسين عضواً ومن بينهم الرئيس ونائب الرئيس من النساء[٤٢]. ويعتبر هؤلاء الأعضاء النساء مسؤولات عن خمسة وعشرين قسماً مختلفاً[٤٣] وهي:

(٤٠) Teşkilat Rehberi RP (Organization Guide Welfare Party).

(٤١) Refah Partisi Istanbul İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalışma Programı, p. 15.

(٤٢) Teşkilatı Rehberi, Refah Partisi, 1996, p. 14, and Refah Partisi Ankara İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalişma Programı, p. 20.

(٤٣) قامت هذه الوحدات الخمس والعشرون بتغييرات بمرور الوقت وقد أخذ هذا المخطط المنظم الخاص من المعلومات التي قدّمها من أجريت معهم المقابلات وكذلك من: Teşkilat Rehberi Refah Partisi (October 1996).

١ ـ الرئاسة

٢ ـ الهيئة

٣ ـ العمل الانتخابي

٤ ـ الدعاية

٥ ـ العلاقات العامة

٦ ـ تنسيق الإدارة المحلية

٧ ـ العلاقات الخارجية

٨ ـ الشؤون الاجتماعية والاقتصادية

٩ ـ السكرتارية

١٠ ـ المحاسب

١١ ـ الشؤون المالية

١٢ ـ التعليم

١٣ ـ المتحدثون الرسميون باسم الحزب/ اللجان

١٤ ـ الشباب

١٥ ـ النقابات المهنية

١٦ ـ شؤون العاملين

١٧ ـ المدير

١٨ ـ معالجة المعلومات (المعلوماتية)

١٩ ـ التخطيط والبحث العلمي

٢٠ ـ الصحافة والنشر

٢١ ـ الغرف المهنية

٢٢ ـ نقابات العمال

٢٣ ـ الهيئات غير الحكومية

٢٤ ـ الأنشطة الثقافية والاجتماعية

٢٥ ـ التوثيق والأرشيف

تشكّل الخمسون عضواً من النساء مجلس الإدارة (yönetim kurulu) الذي يجتمع كل أسبوع لمناقشة خطة العمل وتنظيم أنشطة اللجنة وتقييم ما تمّ إنجازه.

ويطلق على مجموعة تتكوّن من تسعة أعضاء نساء في هذا المجلس اسم «المجلس التنفيذي» (icra kurulu) وهو المسؤول بدوره عن توجيه مسار العمل الذي تتمّ مناقشته في اجتماعات مجلس الإدارة ولم يكن يقتصر دوره على متابعة عمل الأنشطة المخطّط لها بشكل يومي أو متابعتها كل ساعة فحسب. ويشمل المجلس التنفيذي رئيس الهيئة الإقليمية بالإضافة إلى المسؤولات عن الوحدات الآتية: الهيئة والعمل الانتخابي والدعاية والعلاقات العامة والإدارة المحلية والسكرتارية والشؤون الاجتماعية والاقتصادية والتعليم والشباب. ويجتمع المجلس التنفيذي أسبوعياً. أما في الأقاليم الأصغر، تتضمّن اللجان ومجالس الإدارة ثلاثين عضواً، ويتكوّن المجلس التنفيذي من سبعة أعضاء منهنّ.

وعلى مستوى المقاطعة والتي تقلّ فيها نسبة السكان عن ٥٠,٠٠٠ نسمة، تحتوي لجان السيدات على خمسة عشر عضواً. وفي المقاطعات التابعة لأقاليم العاصمة والتي تزيد فيها نسبة السكان عن ٥٠,٠٠٠ نسمة، تتكوّن لجان السيدات من خمسة عشر عضواً وخمسة عشر عضواً مساعداً أي إجمالي العدد هو ثلاثين عضواً[٤٤]. وكما هو الحال على المستوى الإقليمي، يتكوّن مجلس الإدارة من سبعة أعضاء تمّ انتخابهن داخله. وإلى جانب الاجتماعات الأسبوعيّة، تجتمع هيئات المقاطعات على المستوى الإقليمي بشكل شهري مع لجنة السيدات الإقليمية.

(٤٤) Teşkilat Rehberi, Refah Partisi, 1996, p. 44, and Refah Partisi Ankara İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalışma Programı, p. 20.

أما بالنسبة إلى لجان السيدات في المحلة أو مستوى الحي، فهي تشبه الهيئة في بناء الحزب المركزي حيث تحتوي على مجموعة استشارية تتكوّن من أربعة عشر عضواً، ولديهنّ اجتماعات أسبوعية بالإضافة إلى اجتماعاتهنّ مع الهيئات على المستوى الإقليمي وعلى مستوى المقاطعات بشكل شهري. أما على مستوى الدوائر الانتخابية كان هناك خمسة أعضاء من بينهم كبير المراقبين (başmüşahit) وأربعة مراقبين آخرين (müşahit).

وقد تبنّت لجان السيدات في حزب الرفاه هذا الهيكل التنظيمي المدروس في كل أنحاء الدولة. ومع نهاية عام ١٩٩٦، كانت قد تأسّست لجان السيدات داخل أقاليم الدولة كلّها والتي يبلغ عددها تسعة وسبعين إقليماً، وإن لم يكن في جميع المقاطعات والأحياء أي الدوائر الانتخابية. أما بالنسبة إلى مناطق العاصمة في إسطنبول وأنقرة، شعرت رؤساء الهيئات الإقليمية بالفخر لتحقيقهن النجاح على مستوى الوحدات السكنية. لقد كانت لجان السيدات في حزب الرفاه منظمة بشكل رائع في دولة فيها أحزاب عريقة، ولكنها ذوات قدرات تنظيمية ضعيفة، ولا تستطيع تعيين مراقبين للإشراف على الدوائر الانتخابية في الانتخابات العامة.

ومن جانبه، قام الحزب بتحديد مفصل وواضح لمسؤوليات هذه الأقسام التنظيمية والوحدات، وتمّ توثيق الوصف الدقيق لمعايير التعامل الشخصي والذي من شأنه أن يرشد الناشطين للوصول إلى الدوائر الانتخابية المرتقبة. فقد كانت هيئة الحزب المركزية حريصة كل الحرص على إبراز صورة متسامحة وإنسانية للحزب. في السبعينيات، عندما قام حزب الإنقاذ الوطني بدور مهم في السياسة التركية، وكان قد اتُّهم بالاستقطاب في الدولة وذلك من خلال موقفه المتعصّب والمتطرّف بوصفه شريكاً في الائتلاف. في الثمانينيات، أراد جمهور الناخبين محو ذكرى رجال السياسة المتنافسين من أجل تحقيق الذات وتسليم الدولة إلى قبضة الحكم العسكري. أراد القادة الجدد لحزب الرفاه محو هذه الصورة عن حزب إسلامي، فمن أجل الوصول إلى عدد كبير من الناخبين مثلما كان الحال في حزب الإنقاذ الوطني، كان على حزب الرفاه أن يتمكّن من الوصول إلى من لا يشاركونه أيديولوجيته الخاصة،

ويحاول كسبهم بين صفوفه. وفي ظل هذه الظروف ومن أجل تحقيق هذه الغاية، كان التسامح والتواضع صفتين أساسيتين تعلمتهما الناشطات في الحزب. إضافة إلى ذلك، استخدم جدول أعمال هيئة حزب الرفاه في إسطنبول صيغة الأمر كما أكّد في التمهيد المبادئ المتوقّع أن توجّه النشاط التنظيمي وهي:

- لا تحرّض على الكراهية ولكن حثّ على الحب.
- لا تصعّب الأمور ولكن اجعلها سهلة.
- لا تكن نذير شؤم؛ وكن حامل أخبار سعيدة.
- لا تكن انتقادياً؛ وكن متسامحاً.
- ألقِ التحيّة ففيها لطف ومجاملة.

تعتبر هذه الإرشادات البديهية للعلاقات العامة قصيرة وبسيطة وجبرية كما إنه تمّ التعبير عنها بلهجة مسيحية، وكأنها مقتبسة من نص مقدّس وبالأسلوبين البسيط والجبري نفسيهما، وكانت هذه العبارات خاصة بناشطات كن قد شاركن في هيئة الحزب قبل عملهنّ من أجله في إسطنبول(٤٥)، وكانت هناك رسائل شبيهة قد أعطيت في هيئة أنقرة(٤٦).

علاوةً على ذلك، فقد تمّ تحديد مسؤوليات الوحدات المستقلة داخل الهيكل التنظيمي للحزب بوضوح وتفصيل، وفي فرع إسطنبول، تمّ تحديد متطلبات الهيئة الناجحة وذلك قبل تحديد المسؤوليات المنوطة بالوحدات التنظيمية المختلفة في الحزب. ومن أجل تكوين «هيئة ناجحة» فعلى وحدة الحزب أولاً أن توظف العاملين الأكفياء، ومن ثَمّ يتمّ تعريفهم بواجباتهم داخل الحزب. وإضافة إلى ما سبق، تعتبر وحدة الاعتقاد والتفكير بين الأعضاء أمراً غاية في الأهمية؛ حيث إن النزاع والتخاصم بينهم سوف يُؤدّي بدوره إلى إعاقة العمل الفعال. فمن خلال توحيد الأهداف والأفكار، يشعر كل عضو بمحبة تجاه زميله ومن ثَمّ

---

(٤٥) Refah Partisi Istanbul İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalışma Programı, p. 7.

(٤٦) Refah Partisi Ankara İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalışma Programı, p. 7.

سوف تتيح لهم هذه المحبة أن يحبّوا هيئتهم وترسخ التزامهم تجاهها. من ناحية أخرى، يجب تنظيم الحزب ووحداته بشكل هرمي[٤٧]، والذي من شأنه أن يزيد الكفاءة ويتيح اتخاذ قرارات فعّالة. يهدف الحزب أن يكون لديه هيئة أبوية مطلقة السلطة بدلاً من أن يكون لديه هيئة تقوم على المساواة والديمقراطية حيث يشجع الروابط والتضامن القائم على العلاقات العاطفية. كما أكدت الإرشادات أهميّة إدراك الحزب لرفاهية الأعضاء واعتبارهم أسرة واحدة[٤٨]، وقد كانت فكرة التشبيه بالأسرة مناسبة؛ حيث إنه يُتَوَقَع من أعضاء الحزب الناشطين أن يقدِّموا للحزب مثلما يقدِّمونه تجاه عائلاتهم من تضحيات. وكل ذلك في إطار هيئة أبوية يتمّ فيها احترام الكبير وتعليم الصغير كيف يصل إلى ما وصل إليه الكبار.

وقد أكّد الكتيب، الذي يوضح مبادئ الهيئة، أن رجال الأعمال المستقلّون هم من يجب عليهم بنائها؛ حيث إن وجود العاملين الأكفياء يعني وجود هؤلاء الأشخاص القادرين على توفير بعض أوقاتهم الثمينة لتخصيصها في حضور اجتماعات الحزب، بالإضافة إلى المشاركة في أنشطة مجلس الإدارة أو المجلس التنفيذي. وقد كان الحزب من جانبه شديد الحرص على ألا يكون الوقت، الذي يكرسه هؤلاء الأفراد، على حساب مصالحهم الشخصية والعملية، وألا يضيِّع عليهم فرصاً ثمينة.

ويتمّ إطلاع المنظمين المضطلعين بالهيكل الرسمي على اجتماع مجلس الإدارة أو المجلس التنفيذي، ومن المُتَوَقّع أن يتمّ تنظيم كل اجتماع بناء على الأجندة الآتية:

- الافتتاح ومناداة الحضور
- القضايا الحالية
- القضايا التي تحتاج إلى الاستشارة

---

(٤٧) Refah Partisi Istanbul İl Teşkilatı 1993 Yılı Çalışma Programı, p. 12.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

- القضايا التي تحتاج إلى اتخاذ قرار
- تحضير جدول أعمال اللجنة الإدارية
- وضع الخطط والبرامج للأنشطة
- الإشراف والرقابة على الأنشطة
- تطلعات وآمال للمستقبل
- إنهاء الجلسة(٤٩).

علاوةً على ذلك، حرصت هيئة الحزب على ترسيخ هوية مميزة وروح الانتماء في أذهان الأعضاء. وفي إطار هذه المحاولة، استفاد الحزب كثيراً وببراعة من تقنيات العلاقات العامّة والتواصل مع الآخرين. وكان قسم الدعاية جزءاً رئيساً داخل هيئة الحزب يتمّ من خلاله عرض إرشادات العلاقات العامة والتشديد عليها بالإضافة إلى الكثير من النصائح النفسية. ويشمل عمل قسم الدعاية ما يأتي:

- أن تبثّ المحبة والمودة.
- أن تكون محايدة، فلا تحابي أحداً ولا تعادي أحداً
- أن تكون مقنعة
- أن تنقل الحقيقة حول الحزب
- أن تيسر الأمور وعدم تعقيدها
- أن تنشر الحب بين الآخرين وليس الكراهية
- أن تستخدم أسلوب اللين وليس الشدة
- التبشير بالخير وعدم ترهيب الآخرين(٥٠).

بالنسبة إلى الدوائر الانتخابية، أكّدت المطويّة الخاصة بتعليم موظفي الحزب مهارات الوصول إلى الناخبين، أهمية التفكير الإيجابي

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

والأسلوب الاسترضائي في هذا الشأن. ففي ظلّ دولة تشعر فيها الغالبية العلمانية بالريبة من سياسات الإسلاميين، إذا لم يكن تهديداً سافراً، يعدّ هذا المنهج السلمي الاسترضائي أمراً حيويّاً والذي سوف يؤدّي بدوره إلى توسيع نطاق جمهور ناخبي الحزب. بالنسبة إلى عدد كبير من العلمانيين، يُعتَبَر الإسلاميون معارضين للجمهورية ومتشددين ومعادين للعلمانية كما كانوا بشكل أساس سلفية محافظين. إلى جانب ذلك، يشعر الأفراد عموماً بالرهبة والنفور من السياسة وذلك في الفترة التي تلت العقد المستقطب والعنيف قبل عام ١٩٨٠. فمن أجل زيادة عدد الناخبين من نسبة ٧ في المئة التي حققها في انتخابات عام ١٩٨٧ وتهدئة خوف الناخبين، كان من الضرورة بمكان أن يتحرّك الحزب نحو السياسة بهذا الأسلوب المسالم بهدف عدم معاداة الشعب الذي يريد أن يصل إليه أو إثارة غضبه. وقد شهدت بالفعل المقابلات التي أجريت مع بعض الناشطات التزام الحزب بهذه الإرشادات، وسوف يتمّ التحدّث عن هذه النقطة تفصيلياً لاحقاً. أما بالنسبة إلى النساء الإسلاميات، فقد عملن في إطار حزب معارض منظّم يوجّه عن كثب نشاط أعضائه في دعوة الآخرين.

# الفصل الثالث

## النساء داخل الهيئة

بدايةً، اقتصر عمل لجان السيدات على قريبات الرجال الأعضاء في حزب الرفاه، ولكنه سرعان ما اتسع نطاقه ليشمل عدداً من النساء اللاتي ينتمين إلى معسكرات مختلفة تماماً. من ناحية أخرى، شعرت النساء اللاتي تربّين في بيئة علمانية بالرهبة من رؤية النساء الأخريات يرتدين الحجاب فجأة، وكأن ذلك لم يكن كافياً بل عملت هؤلاء النساء في حزب يحمل أيديولوجية تحدّ من حريات الفرد[١]، وكما يعتقدن أنّ التهديد أو الخداع هو السبب وراء ارتداء هؤلاء النساء للحجاب. وقد افترضت المجموعات العلمانيّة أن الدولة والمجتمع التركي منحا المرأة حكماً ذاتيّاً، وفرصة لممارسة حقوقها وهو الأمر الذي بات مستحيلاً في مجتمع إسلامي مثل إيران[٢].

في هذا الفصل، يتمّ توضيح هذا الافتراض والأسلوب الغامض الذي انضمت به النساء اللاتي نشأن في بيئة علمانية إلى حزب الرفاه، وقد بحثت وتقصيت لأعرف كيف انضم بعض النساء إلى صفوف العمل داخل الحزب؛ إذ إنهن قرّرن التميّز عن غيرهن ليس فقط بارتدائهنّ الحجاب ولكن أيضاً باتخاذ قرار العمل في حزب إسلامي يدعم دور

(١) *Cumhuriyet*, 6/1/1987.

(٢) للاطلاع على مناقشة للنساء اللاتي شاركن في الحركات الإسلامية من أجل المطالبة بحقوقهن والسعي وراء السلطة التي لا يوفرها لهم المجتمع الأبوي، انظر: Janet Afary, «Portraits of Two Islamist Women: Escape from Freedom or from Tradition?,» *Critique*, no. 19 (Fall 2001), pp. 47-77.

المرأة. وعلى الرغم من وجود اختلافات كثيرة تميّزهنّ عن غيرهنّ إلا إنّ هناك أيضاً نقاط تشابه مع النساء غير المرتديات للحجاب وكذلك مع الرجال؛ وقد سعت هؤلاء النساء في حزب الرفاه إلى التشديد على استقلاليتها بالإضافة إلى العمل على تأسيس مجتمع تمكن المشاركة فيه.

يرى توماس فرانك (Thomas Franck) في كتابه **تمكين الذات** (*The Empowered Self*)، أن الفرداني وهو ـ طبقاً لتعريفه ـ : «الشخص الذي يحاول اختيار مكوّنات هويّته/ أو هويتها الفريدة»، يعتبر ظاهرة حديثة[٣]. قبل العصر الحديث، وطبقاً لما يقوله فرانك: «منع القانون والعرف والثقافة والدين هذا المفهوم الذي يعرف الذات»[٤]، وقد عرفت القوانين المجتمعيّة والممارسات الدينية طبيعة الإنسان وقدراته. أما في العصر الحديث، فعلى الرغم من وجود توجه ديني، أثبتت فكرة «تمكين الذات» نفسها مقابل هذه التعريفات المسبقة لماهية أو ما يتعيّن عليه فعله. وإذا أضفنا لفظة متدين إلى تعريف فرانك نقول، قام هذا «الشخص الفرداني المتدين الذي يحاول اختيار مكونات هويته/ أو هويتها الفريدة» باختراق الحدود الدينية وبالتالي، غير معنى الدين وكيفية ممارسته في الحياة العصرية.

إضافة إلى ذلك، يجب على الفرد في هذا العصر ألا ينعزل عمن حوله؛ حيث إن تمكين الذات لا يحتاج فقط إلى الاستقلالية والاكتفاء الذاتي بل يحتاج أيضاً إلى نوع من علاقات الترابط التي يمكن أن يعتمد فيها الفرد على غيره، ويجد فيها ما ينشده «الثقة والولاء والصداقة والاهتمام والمسؤولية»[٥]. وطبقاً لما تراه اثنتان من الفيلسوفات ماكنزي (Catriona Mackenzie) وستولجار (Natalie Stoljar) أن الفردانيين المستقلّين ليسوا «كائنات ذرية من الحقوق» «تتهدّد استقلاليته بالقيم والممارسات الاجتماعية والعلاقات الودية والمشاركة القائمة على التعاون

---

(٣) Thomas M. Franck, *The Empowered Self: Law and Society in the Age of Individualism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999), p. 1.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar, eds., *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 6.

والترابط»[٦]، فعلاقات الترابط لا تهدّد الاستقلالية أو الفردانية بأي شكل. سعت النساء الأعضاء في حزب الرفاه مثل غيرهن من النساء في مثل سنهنّ إلى الحصول على الاستقلاليّة وتحقيق الذات من خلال عملهنّ كناشطات داخل الحزب الذي يدعم أيديولوجية دينيّة.

والأسئلة التي تطرح نفسها: مَن هؤلاء النساء المخلصات الكادحات اللاتي يعملن بفعالية في لجان السيدات؟ ولِمَ جذبهنّ الحزب؟ وما تكلفة انحيازهن إلى الحزب أو إلى إسلام سياسي؟ في هذا الجزء، يجب أن أشير إلى خلفيّات عديدة للنساء اللاتي قمن بهذه المهام وأصيغ الفرضيّات لمعرفة كيف جُذبن إلى الحزب ولماذا. وبسبب صغر حجم هذا النموذج الذي أعددته وطبيعته غير الممثلة والذي يعتمد على منهج المضاعفة (منهج كرة الثلج) (Snowballing Method)، يجب أن أركز الاهتمام على أوجه التنوع والاختلاف بين قيادات النساء المنضمات إلى الحزب.

يضمّ هذا النموذج خمس عشرة امرأة من حزب الرفاه أُجرِيت معهنّ مقابلات، وقد تقلّدت معظمهنّ منصب رئاسة هيئة الحزب إما على مستوى الأقاليم ـ أربعة أعضاء ـ أو على مستوى المقاطعات ـ تسعة أعضاء ـ أما الاثنتان الباقيتان فقد ترأستا وحدات إدارية مختلفة مثل «الهيئة» و«الدعاية» داخل اللجان، وقد عملن جميعاً في البداية في وحدات مختلفة على مستوى أدنى داخل اللجان وذلك قبل تولّيهن رئاسة الهيئات. ومن بين هؤلاء النساء، حصلت ثمانٍ منهن على شهادات جامعية، فثلاث منهن محاميات، واثنتان طبيبتا أسنان، وإحداهنّ باحثة في علم العقاقير، وغيرها خريجة في مدرسة دينية، والأخيرة حاصلة على شهادة دكتوراه في الأدب التركي، وفي ما عدا اثنتين منهنّ فجميعهن قد تعلّمن في مدارس حكومية علمانيّة. ويرجع سبب زيادة نسبة خريجي الجامعات بين من تمّ إجراء مقابلات معهن إلى منهج المضاعفة الذي نقوم بالاختيار على أساسه. فقد تحبّذ من طلبنا منهن المساعدة أن يصِلننا بأكثر النساء تعلُّماً في اللجان؛ لأنّهن يردن أن يمثّلن أنفسهنّ بذواتهن الأكثر تعلّماً، وقد يكون هؤلاء النساء اللاتي نتواصل معهنّ قد تقلّدن

(٦) المصدر نفسه.

مناصب إدارية رفيعة المستوى نتيجة حصولهن على درجات علمية رفيعة وهؤلاء النساء تواصلن عن كثب مع نساء تشبههنّ في خلفيتهن الثقافية. وفي الحالتين، من الجدير بالذكر أن هناك عدداً كبيراً من النساء ذوات التعليم العالي بين صفوف لجان السيدات المتقلدات للمناصب العليا في أقاليم العاصمة، وكل النساء اللواتي أُجرِيت المقابلات معهنّ متزوجات ولديهنّ أطفال.

جاء هؤلاء النساء إلى العمل بين صفوف الحزب بكامل إرادتهنّ، وقد أثّرت صديقاتهنّ وأقربائهنّ فيهنّ، ولكن لم يضغط أحد عليهنّ ليصبحن ناشطات على النحو الذي هنّ عليه. ويمتلك عدد كبير ممن وصلن إلى مناصب الريادة خلفيات علمانية ليس فقط من تعلمهن في المدارس العلمانية ولكن أيضاً من خلال الأسرة التي تؤيّد العلمانية الكمالية(٧). وقد بدأ الحزب في تنظيم النساء لتحديث الكوادر وتوسيع الصفوف ولكنه كان ممتناً لتجنيد نساء من تلك الخلفيات. وقد تبين من خلال النساء اللواتي أجريت معهن المقابلات أنه كان هناك ثلاث طرق مختلفة جاءت بهن إلى الحزب، فيبدو أن بعضهنّ قد تأثّرن بشكل كبير بصديقاتهن أو معلميهن في المدارس العلمانية، وبعضهنّ الآخر جذبته السماحة والكرم اللذين يظهرهما أعضاء الحزب لهنّ، أما القسم الثالث فقد نشأن في عائلات تقليديّة فاستجبن لدعوة حزب الرفاه الإسلاميّة.

## أولاً: المدارس كمكان لتأثير الإسلاميين

نشأت مجموعة كبيرة من النساء، وخاصّة ممّن يتقلّدن مناصب قيادية في عائلات تنتمي إلى الطبقة المتوسطة. وهذه العائلات لديها انتماء وولاء شديدان للجمهورية ومبادئها العلمانية. تلقّت هؤلاء النساء تعليماً علمانيّاً جعلهنّ على استعداد للانخراط في الحياة المهنية في المجال العام، وعلى الرغم من هذا، قد تأثّرن بالإسلام خلال فترة الدراسة وقررن تغطية رؤوسهن طبقاً لما يرينه فرضاً إسلامياً. فقد تمّ منع النساء

---

(٧) في ما يتعلق بالخبرات المجتمعية الدينية الخاصة بالنساء في الفترة السابقة للعملية العلمانية الكمالية، انظر: Aynur İlyasoğlu, «Religion and Women during the Course of Modernization in Turkey,» *Oral History*, vol. 24, no. 2 (Autumn 1996), pp. 49-53.

المرتديات للحجاب من فرص العمل التي تُقدّمها الجمهورية للمتعلّمات ممّن لديهنّ فهم للإسلام يشبه فهم الدولة له، ولا يرتدين الحجاب. وعلى هذا، كان هناك اختلاف بين التعليم الذي تتلقّاه المرأة المرتدية للحجاب وبين الأدوار والوظائف التي من المفترض أن ذلك التعليم يعدها لأدائها وبين الوظائف والأدوار التي يمكنها الحصول عليها ضمن هويتها الإسلامية الجديدة بوصفها مواطنة في الجمهورية التركية. من ناحية أخرى، استفاد حزب الرفاه من هذا الاختلاف واستغلّ النساء الإسلاميات المتعلّمات اللاتي لم يستطعن استكمال الطريق الطبيعي والبدء برحلة الحياة العملية ولم يستطعن الوصول إلى المتوقّع من تعليمهن ولم يكنّ أيضاً من تلك النوعية من النساء اللواتي يكتفين بدور ربة المنزل التي لم تكمل تعليمها. وبالتالي، وجدت المرأة التي ترتدي الحجاب فرصة تمكّنها من الاستفادة من تعليمها ومهاراتها لتحدّي الفهم الدولاني للإسلام والعلمانية، وعلى هذا، يمكن استغلال مهاراتهنّ في دعم الحركات المؤيّدة للإسلام والتي تسعى إلى السلطة.

علاوةً على ذلك، ينتمي حوالى ثلث عدد النساء، المشار إليهنّ في النموذج، إلى هذه المجموعة والتي ظهر اهتمامها بالإسلام بناءً على تأثّرها بالأصدقاء والأقارب المسلمين في المدرسة. وتأثّرت ثلاث منهنّ بالإسلام عندما كنّ في الجامعة وقمن بارتداء الحجاب إما عقب انتهاء فترة الدراسة، أو في أثناء العام الدراسي، وكنّ في خضم الجدل بشأن الحجاب في الدولة. وبالتالي، بعد ارتدائهنّ للحجاب، كان العمل داخل حزب الرفاه هو الخيار الأوحد لتحقيق ذواتهن.

أثارت حقيقة أنّ المدارس كانت مكاناً لتأثير الإسلاميين قَلَقَ رجال الدولة حول ارتداء الحجاب في الجامعات وانتشاره؛ حيث إن الجامعات تمثّل وسطاً لتحقيق الذات بالنسبة إلى الشباب حيث بلغوا السن الذي يشددون فيه على هويتهم وعلى الفرق بينهم وبين غيرهم. وقبل أن يصبح الإسلام السياسي الأيديولوجية السياسية الشائعة في الثمانينيات، تبنّى الطلاب أيديولوجية إمّا قومية أو يسارية داخل الجامعة. وعلى الرغم من ذلك، كان قرار منع ارتداء الحجاب غير مطبق بالنسبة إلى الطالبات المتأثّرات بالتعاليم الإسلامية التي تأمر المرأة بارتدائه. بل على العكس،

فقد زاد هذا المنع من عزيمتهنّ لمحاربة النظام ومعارضته بدلاً من خلع الحجاب وكنّ يحاولن أن يحصلن على الأمرين معاً شهادتهن والحجاب.

ويكمن السبب وراء انضمام هذه المجموعة إلى صفوف حزب الرفاه في إصرارهن على ارتداء الحجاب؛ حيث إنهنّ غير معترف بهنّ داخل نظام الدولة على الرغم من كفاءتهن التعلمية العالية. ولم تستطع الدولة العلمانية تقديم نموذج وظيفي علماني قد يغري النساء في السعي إليه ولم تنجح في إلحاقهن بالنظام العلماني وهن يرتدين حجابهنّ. ولكن كان للتعليم الحكومي نتائج غير محسوبة ومنها عدم مشاركة الطالبات لمعرفة هيكل العلمانية الذي تسمح به الدولة وكذلك فقد قدّمت لهنّ مهارات تعليميّة تمكنهنّ من تحدّي الدولة وسياساتها. فمن خلال فهمها المحدود للإسلام، ومقاربتها الدفاعية قنّنت الدولة من الاختيارات المتاحة للنساء ودفعت بهنّ إلى العمل في حزب الرفاه الإسلامي.

تعتبر إي. أس. (E.S) مثالاً رائعاً للمرأة الناشطة، وترى أنّها كانت قد جُذبت إلى صفوف حزب الرفاه ليس بتخطيط مسبق أو لتحقيق هدف متعمّد ولكن نتيجة لما اختارته بعد محاولة التعمّق في الرؤية العالمية الإسلامية الخاصة بها. درست إي. أس. في كلية الحقوق اتجهت نحو الإسلام وارتدت الحجاب في السنة الثالثة من الجامعة، وقد نشأت في أسرة كمالية علمانية متعصبة كان ولاؤها للفكر الجمهوري القومي والدولاني. وكان والدها ضابطاً في الجيش وأحد أعضاء أكثر المؤسسات ولاءً للإصلاحات الكمالية. تخرجت في مدرسة أوسكودار (Üsküdar Kız Lisesi) وهي مدرسة ثانوية حكومية علمانية للفتيات، وبالطبع كانت عائلتها مؤيّدة لحزب الشعب الجمهوري الديمقراطي الدولاني/ الاجتماعي الذي أسّسه كمال أتاتورك، هذا الحزب الذي وضع تعريفاً للعلمانية التركية وبدأ في اتخاذ خطوات إصلاحية لخصخصة الدين. كما كان معارضاً لحزب العدالة الديمقراطي الذي كان ينتمي إلى «يمين الوسط» والذي نادى بإحياء المشاعر الدينية. اعتقد أهل إي. أس. وحزبها أن حزب العدالة قد استغل المشاعر الدينية للحصول على أصوات. بالإضافة إلى ذلك، أيّدت عائلتها كلّها الزعيم الكاريزمي لحزب الشعب الجمهوري أجاويد (Ecevit) في السبعينيات والذي تحدى الزعيم السابق للحزب إينونو (İnönü) متعهداً

بتحقيق الديمقراطية الاجتماعية. ودعت إي. أس. إلى حضور التجمعات للاستماع إلى أجاويد وهو خطيب بليغ؛ حيث كان لديها اهتمام بالسياسة منذ ذلك الحين.

بعد ذلك، تغيّر هذا الاهتمام عندما بدأت إي. أس. في الذهاب إلى كلية الحقوق وواجهت قضية الحجاب في جامعة إسطنبول، فعندما رأت إساءة المعاملة والمنع من دخول الامتحانات الذي تعرضت له زميلاتها من مدارس الأئمة والخطباء، شعرت بصدمة شديدة. فلم يكن لها أي صديقات محجبات قبل التحاقها بالجامعة ولم تكن تعرف عن الإسلام شيئاً إلا ما يذكر سريعاً بين أفراد عائلتها ومدرستها العلمانية. على الرغم من ذلك، ولأنّها شابة تدرس في كلية الحقوق ولديها قيم ديمقراطية واجتماعية وتهتمّ بشدة بقضايا العدالة، تظاهرت تأييداً للطالبات المحجّبات وشاركت في تظاهرات عديدة حيث كان بعض النساء سواء أكنّ مرتديات الحجاب أم لا يجتمعن أمام مدخل الجامعة ومن بينهم إي. أس. ويتظاهرن لدعم الطالبات المرتديات الحجاب. فهي لم تتظاهر من أجل نصرة الإسلام أو معارضة العلمانية الجمهورية ولكن للدفاع عن الحقوق المدنية. وبعد فشل هذه التظاهرات، حاولت الوصول إلى الزعماء السياسيين ممن كانت تعتقد أنّهم يستطيعون تغيير الأمور، وقد كانت لديها كفاءة سياسية تؤهّلها لذلك. فقررت أن ترسل خطاباً إلى أجاويد؛ لأنّه كان يؤمن بالعدالة، وأرسلت بالفعل أكثر من خطاب، ولكن من دون ردّ حيث قرّرت القيادة العلمانية للدولة أن تغضّ الطرف عن هذه القضية.

من جانب آخر، كان أربكان (Erbakan) زعيم حزب الرفاه الوحيد الذي اهتم بدعوة النساء المحجّبات ومؤيداتهنّ، وقد قدمت إي. أس. دعوة إلى أربكان لزيارة الحرم الجامعي ووصفته بأنه كشخصية مسيحية (Messianic Figure) لديه وجه مستدير مشرق يوحي بالسلام. وقد وعد أربكان بحلّ المشكلة، وأنّه سيسمح للمحجّبات بارتداء الحجاب داخل الجامعة عندما يتولّى حزب الرفاه السلطة. وقد كان في هذا الإعلان راحة وبارقة أمل بالنسبة إلى إي. أس. التي فقدت ثقتها في الزعماء الذين كانت معجبة بهم؛ لذا، أصبح حزب الرفاه وجهة جذابة.

وما لبثت إي. أس. إلا أن تحركت تدريجيّاً من محامية غريبة للنساء

الإسلاميات إلى واحدة منهنّ وطالما كانت مهتمة بفلسفة الشرق والتصوّف. وبما أنّها كانت ابنة ضابط في الجيش التركي فقد كانت قومية أيضاً. وعندما بدأت أعمال علي بولاتش (Ali Bulaç) وعصمت أوزيل (İsmet Özel) وعبد الرحمن ديليباك (Abdulrahman Dilipak) في الظهور عام ١٩٨٦[٨]، تأثّرت بشدة بكتابتهم، وأدركت أن القوميّة والتي تأثّرت بها طوال هذه الفترة لا تكفي. كما كانت تشعر بالفخر بأن بعض الأتراك ـ وهنا يبرز أيضاً شعورها بقوميتها ـ يساهمون في الأدب الإسلامي.

في عام ١٩٨٧، ارتدت الحجاب على الرغم من معارضة أهلها وبعد عام تخرجت في كلية الحقوق؛ ولأنّها كانت مرتدية للحجاب لم يكن من السهولة بمكان أن تحصل على عمل. ولم تستطع اجتياز امتحان مزاولة مهنة المحاماة في إسطنبول فلم تعمل محامية في المحكمة أو الحكومة. وبعد عام من تخرجها، تزوجت برجل إسلامي حيث إن زواجها سوف يحمي هويتها الإسلامية ويحرّرها من أسرتها العلمانية المعارضة لتوجهاتها وانتماءاتها وهذا ما قام به غيرها من النساء ممّن شاركنها الظروف نفسها، وكان هذا الخيار مستقلاً بشأن مستقبلها ومن دون تدخل من أحد[٩]. وعلى الرغم من هذا، كان من شأن هذا الخيار أن يدخلها في شبكة من العلاقات أو ثقافة تقل فيها أهمّية الاستقلالية الذاتية للمرأة ويكون فيها التمييز طبقاً للكيان الهرمي هو السائد بما في ذلك خضوعها للزوج[١٠]. وفي الوقت الذي كانت فيه ربة منزل ليس لها أي فُرصة لتحقيق شيء

---

(٨) لمعرفة المزيد عن المفكرين الإسلاميين، انظر: Michael Meeker, «The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey,» in: Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (London; New York: I. B. Tauris, 1991), pp. 189-219, and Binnaz Toprak, «Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology,» paper presented at: *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* (conference), edited by Metin Heper, Ayşe Öncü, and Heinz Kramer (London; New York: I. B. Tauris, 1993), pp. 237-257.

(٩) Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), pp. 369-370.

(١٠) قدم بلجن تكتشي (Belgin Tekçe) مفهوم «الزواج المرسخ» (Embedded Conjugality). من أجل وصف الزيجات التي ينبغي أن يكون فيها تواصل مع الآخر. انظر: Belgin Tekçe, «On Routes to Marriage: Families, Spouses, and Selves,» *HCPD Working Paper Series*, vol. 12, no. 6 (August 2002).

آخر، قدّم إليها حزب الرفاه عرضاً كي تكون بين صفوفه وتشارك في لجان السيدات. كان زوجها يعمل داخل الحزب فعرف الأعضاء أنها كانت إحدى من دعمن قضية ارتداء الحجاب وبالتالي، رغب الحزب في أن تشاركه داخل صفوفه. وبالفعل، وجدت نفسها تعمل في هيئة الحزب؛ لأنها لم تجد خياراً بديلاً؛ حيث إنّ المؤسّسات العلمانيّة في الجمهورية لا توفّر فرصاً للمرأة التي ترتدي الحجاب؛ لذلك، كانت هيئة حزب الرفاه خياراً حاسماً بالنسبة إلى إي. سي. في تحقيق كيانها واستثمار قدرتها المهنية. داخل لجان السيدات، استطاعت أن تحول اهتماماتها السياسية إلى عمل فعّال حيث إنها استطاعت التأثير في غيرها من النساء وتنسيق أنشطتهنّ وإخراج طاقاتهن للعمل. بالإضافة إلى ذلك، فقد تمتّعت بالثقة والصداقة ومناخ التعاون الذي تتّسم به اللجان.

أما بالنسبة إلى قصة تشي. إتش (Ç.H.) التي انضمت أيضاً إلى صفوف الإسلاميين في كلية الحقوق، فقد كانت أكثر إثارة؛ وذلك لأنها كان عليها أن تقف أمام والديها العلمانيين اللذين عارضا ارتداءها للحجاب، وعانت بعد ذلك عندما تزوجت رجلاً إسلامياً حاول أن يقيد من استقلاليتها. وخلال ذلك، كان عليها أن تتجاوز انهياراً جاداً في حالتيها الاجتماعية والاقتصادية.

كانت تشي. إتش. الابنة الصغرى لوكيل الدعاوى (dava vekili) وهو شخص مسموح له ممارسة القانون وإجراء الدعاوى في محاكم المدن الصغيرة التي يغيب فيها كبار المحامين. وقد وصفت أباها بأنه من الجيل الأول للكماليين، وأنّه دعم الحزب الديمقراطي الذي جاء إلى السلطة معارضاً لحزب الشعب الجمهوري العلماني الدولاني. كما وصفت أباها أنه كان يرتدي القبعة التي كان كمال أتاتورك يحثّ المواطنين على ارتدائها وذلك عندما صدر قرار في عام ١٩٢٧ بمنع ارتداء الطربوش الذي وصفه برنارد لويس أنه: «آخر رمز لتمييز المسلمين وإعطائهم هوية مستقلة»(١١). على الرغم من ذلك، فقد فضّلت الأسرة دعم الحزب

(١١) Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3rd ed. (London: Oxford University Press, 1976), p. 268.

الديمقراطي ضد حزب الشعب الجمهوري الكمالي؛ حيث إنه كان يحذّر من الاستبدادية ويفضّل الليبرالية السياسية ويسعى إلى تعزيز قيمها ومبادئها التي من بينها إطلاق حرية ممارسة العبادات. أما بالنسبة إلى أختَيْ تشي. إتش. الأكبر منها فقد كانتا مدرِّستين إحداهما في مدرسة ابتدائية والأخرى مدرِّسة رياضيات في مدرسة ثانوية علمانية تابعة للحكومة. وكانت تشي. إتش. تتميّز بالذكاء والأولى في صفها في المدرسة الثانوية. وتوقّع والدها أن تمتهن المحاماة ولكنه قبل تقاعده، شعر بخيبة أمل كبيرة عندما انتقل المحامون الحاصلون على شهادة المحاماة إلى المدينة ومنع هو من ممارسة المحاماة في منطقته. وكان يأمل أن تستطيع ابنته الصغيرة أن ترضيه وتحقّق ما كان يودّ فعله.

ولكن، قررت تشي. إتش. ارتداء الحجاب في كليّة الحقوق في أنقرة وبعدها أصبحت صديقة مقربة لـ جي. إس. (G.S.)، وهي امرأة مسلمة ترتدي الحجاب. وكانت جي. إس. على عكس تشي. إتش.، من أسرة متدينة حيث كان لوالدها اهتمامٌ بالغ بتربية بناته تربية دينية. وقد كانت الإصلاحات الجمهورية تلقى قبولاً من بعض القطاعات وترفضها قطاعات أخرى حيث إنه كان من الصعوبة بمكان تغيير المعتقدات. وقد كان والد جي. أحد الأعضاء الناشطين في حزب الإنقاذ الوطني (Milli Selamet Party) في السبعينيات. في الكلية، ناقشت كل من جي. إس. وتشي. إتش. بإسهاب في فكرة الإسلام وفي أسباب ارتداء جي. إس. للحجاب، وقد كانت جي. إس. مثالاً يُحتذى وكانت رقيقة وذكية وكريمة ولديها الشجاعة كي تقف أمام الضغط الاجتماعي الذي حاول إجبارها على خلع الحجاب. ومن ثَمّ سعت تشي. إتش. إلى الاقتداء بها. استطاعت تشي. إتش. أن تتناقش مع جي. إس. حول شخصيتها وماذا تريد أن تكون.

وبعد ذلك، خيبت تشي. إتش. آمال عائلتها بشدة عندما قررت ارتداء الحجاب مثل صديقتها جي. إس.، وقد كانت عائلتها تؤمن بأن ارتداءها للحجاب يعني تخليها عن كل طموحاتها للنجاح والتميز وحاولوا إقناعها بذلك. ولم تُلقِ تشي. إتش. بالاً لهذا النجاح؛ حيث إنها بدأت في الاستماع إلى نوع آخر من النجاح. ثم قامت بشراء أول حجاب لها

وشراء غيره في السر بأموالها التي ادخرتها من الأموال المخصصة لمواصلاتها. فقد كانت تسير لأكثر من ساعة في المطر من أجل حفظ الأموال لشراء الحجاب، وبسبب رفض أهلها لقبول هذا الحجاب كانت تقوم بإخفائه في حقيبة يدها، وتضعه بعد أن تبعد مسافة كبيرة عن منزلها حتى لا يراها أحدهم، ثم ازداد ردّ الفعل العنيف لعائلتها ولكن من دون جدوى، فقد قامت والدتها بحرق الحجاب الذي وجدته في حقيبة يدها في حين استمرت تشي. إتش. في السير وادخار الأموال وإخفاء الحجاب عن عائلتها. وكان حلمها التالي، هو شراء معطف طويل؛ لذا ساعدتها جي. إس. للحصول عليه من إحدى قريباتها التي أعطتها إياه بعيداً عن الأنظار، وقالت تشي. إتش.: «إن أول معطف لها كان فظيعاً ولا يلائمها، ولكنه كان قيماً للغاية بالنسبة إليها». ففي إطار هذه النظرة الجديدة للحياة، لم تهتم بالموضة ولا بالشكل الخارجي ولكنها اهتمت بإيمانها، فعندما اتخذت قرارها بارتداء الحجاب، كان من المستحيل بمكان أن تجبرها عائلتها على الرجوع عنه. فقد اختارت نمطاً جديداً في الحياة يفرضه الحجاب الذي يرمز إلى العفة والتحفظ والتقوى وطاعة الله، وكانت تؤكد هوية جديدة جعلتها تختلف عن جيل والديها اللذين كانا شديدي التأثر بإصلاحات التغريب التي قام بها مصطفى كمال حيث كانت تخدم العلمانية الجمهورية التي تمنع الحجاب.

وبعد ذلك، سمح لها زواجها المندفع من رجل إسلامي بالعيش بعيداً عن والديها حيث حُرِق حجابها، فقد تخرّج زوجها في كلية الطب البيطري وكان لا يعمل وبعد فترة وجيزة من زواجهما، طردت من كلية الحقوق بسبب ارتدائها الحجاب والتزمت المنزل ورُزقت طفلاً، ومن ثَمّ لم يسمح لها زوجها بالخروج من المنزل وحدها؛ حيث إنه كان مسلماً شديد التحفظ. علاوةً على ذلك، لم يحصل على وظيفة ملائمة لمدة ثماني سنين ونصف. ومن أجل الاعتناء بابنها، كان على تشي. إتش. أن تعمل لساعات طويلة في المنزل فكانت تقوم بتعبئة السكر ورسم لوحات زخرفية؛ ليقوم زوجها ببيعها في السوق وكسب بعض المال للعائلة. فقد كانا شديدَي الفقر، فعندما كانت حاملاً بابنها، كانت تشم رائحة اللحم من منزل جيرانها وتبحث في النفايات عن بقايا الطعام؛ لعدم امتلاكهم المال لشراء اللحم. ففي بيت والديها، كان عليها أن تحارب سيطرتهم،

وفي المدرسة كان عليها أن تحارب الدولة الأبوية (Patriarchal State)، والآن وفي منزلها الخاص، عليها أن تحارب زوجها المتشدِّد.

ومن ثَمّ جاءت شبكة الإسلاميين لتنقذها من هذه الحرب، فعندما علمت صديقة لها إلى أي حدّ تحتاج إلى عمل سألتها إذا كانت تود التدريس في دورة لتحفيظ القرآن، وبالفعل تعلّمت القرآن في أسبوع واحد حتى تستطيع تعليمه للآخرين. وفي هذا الأسبوع، قالت مسترجعةً ذكرياتها في هذا الشأن: إنها كانت تمسك بالقرآن بيد لتدرسه جيداً بينما كانت تطهو باليد الأخرى. وفي النهاية، عثرت على عمل في مجلة إسلامية للمرأة، ثم عملت بعد ذلك في جريدة **مللي غازيت** *(Milli Gazete)* والتي كانت تقع تماماً على الجانب الآخر من مقر لجنة السيدات في حزب الرفاه في أنقرة، ثم توطّدت علاقاتها بالنساء في اللجنة وطلبن منها مشاركتهنّ العمل في صفوف الحزب ووافق زوجها على ذلك، وكان في ذلك الوقت قد عثر على عمل وقبلت هي بمحض اختيارها هذا العرض. في بداية الأمر، كان العمل خارج المنزل لأسباب اقتصادية ولكن بعدما تحسّن دخلها بدأت تعمل من أجل إثبات حريتها واستقلاليتها في عائلتها. فقد بدأ زوجها الذي كان يمنعها من الخروج تدريجيّاً يتحوّل إلى شخص متسامح عندما يقرّ بكيانها وحريتها حتى إن تشي. إتش. نفسها جادلت قائلة: «إن زوجها عندما كان يقيّد تحركاتها بشدة في بداية زواجهما لم يكن «مسلماً حقيقيّاً» ولكنه صار كذلك مؤخراً». وعلى الرغم من أنّها لم توضح هذا الأمر، فقد كانت تشي. إتش. متحرّرة تحترم حريات الأفراد وكانت تؤمن أنها محارِبة صامتة للقمع على كل الجبهات: أي في عائلتها وفي المدرسة وفي منزلها وقد انتصرت في هذه الحرب.

تخرجت كلٌ من إي. أس. وتشي. إتش. من كلية الحقوق، ووجدتا صعوبةً في العثور على عمل بسبب ارتداء الحجاب، أما بالنسبة إلى آي. تشي. (A.Ç.) ، فقد كان لها تجربة مختلفة؛ لأنّها كانت في كلية طب الأسنان واستطاعت أن تمارس عملاً خاصاً مستقلاً بشهادتها وبحجابها، وشاركت أحد زملائها في عيادة وكسبت عيشها. في الماضي، قامت آي. تشي. بارتداء الحجاب في الجامعة وتأثرت بشدة بالإسلام في المدرسة، وقد نشأت هي الأخرى في أسرة علمانية من الطبقة المتوسطة

وكان لها مواجهات حادّة مع والديها وخاصة والدتها عندما ارتدت الحجاب. كان والداها يعملان وكانت والدتها رئيساً لفرع بنك. ومثلما كان الحال في أسرة إي. أس.، كانت عائلة آي. تشي. مؤيدة متعصبة للديمقراطي الاجتماعي أجاويد. وقد كانت آي. تشي. طالبة واحدة من ثلاث أوائل في صفها في مدرستها إرينكوي ليسيه للفتيات (Erenköy Lycee for Girls) وهي مؤسسة تعليمية معقلٌ للجمهورية.

وممّا يدعو إلى السخرية، في هذه المؤسسة العلمانية، كان مدرس آي. تشي. لمادة التاريخ يمثل نموذجاً يُحتذى للشخص المتدين ترك بصمة إسلامية عليها. ومرة أخرى، وصلت الإصلاحات الجمهورية العلمانية حدها في تعبئة الأشخاص حتى بين بعض من كانوا يعملون مدرِّسي تاريخ في المدارس الحكومية. كان مدرّس التاريخ هذا مثالاً للأخلاق والعدالة والإيمان، وكان متميزاً يقضي أوقاتاً طويلة للدخول في مناقشات جدليّة مع الطلاب ويجيب عن أسئلتهم بصبر وأناة وهو الأمر الذي لا يفعله غيره من المدرسين. كانت آي. تشي. تجادل دائماً بعقل انتقادي، وكانت إحدى التلميذات المفضلات لديه؛ حيث إنها غالباً ما كانت تجادله وتتحدّى أفكاره. في ما بعد، علم الطلاب أن بناته قد ارتدين الحجاب، وأنه سوف يأخذ بعض الوقت لأداء الصلاة خلال فترات الراحة، فتأثرت به آي. تشي. بشدة وبتديّنه على الرغم من تحدّيها لأفكاره ومعتقداته. ومن ثَمّ، قرّرت ارتداء الحجاب بعد تخرّجها في المدرسة الثانوية وارتادت كلية طب الأسنان.

وفي الوقت الذي قررت فيه آي. تشي. ارتداء اللباس الإسلامي، لم يكن لديها حتى تنورة تغطي ركبتيها، وكان عليها التخلّص من التنانير القصيرة والحصول على غيرها، وقد شعرت والدتها بخيبة أمل شديدة من قرارها وتشاجرت معها لتجبرها على تغيير رأيها في ما يخص الحجاب، فقد كانت قلقة بشأن مستقبل ابنتها وزواجها. وقالت لها بازدراء: إنها من الممكن أن تتزوج من مفتٍ أو رجل دين بهذا الزي الذي ترتديه، وكانت تظنّ أن ابنتها قد تفقد مكانتها الاجتماعية بسبب حجابها كما أصرّت أن جميع النساء المرتديات للحجاب مهمشات في المجتمع. على الرغم من كل ما قيل لها، تزوّجت بناشط إسلامي تخرّج

في جامعة مرمرة من قسم العلاقات الدولية ولم تتزوّج من مفتٍ أو رجل دين، فلم تدرك والدتها أن الإسلام السياسي يتغلغل في المجتمع وينتشر بين المتعلمين، ويؤسّس دوائره الاجتماعية الخاصة. وقام الأفراد المتأثرون بالإسلام بإنشاء قنوات جديدة لتوسيع دائرة النشاطات والفعاليات والاتصالات وتكوين مجتمعات جديدة داعمة.

كانت آي. تشي. تجني أموالاً أكثر من زوجها، وكانت إلى حد كبير مستقلة عنه في حياتها الخاصة. وكان هذا النموذج للمرأة التي تجني مالاً أكثر من زوجها لا يتناسب مع التقسيم المثالي للعمل المرسخ لدى كثير من الإسلاميين ولكن الواقع فرض نفسه. فبالطبع، تركت العادات العلمانية التركية التي كانت تشجع النساء على التعلّم أثرها في المواطنين الذين عادوا إلى الإسلام لاحقاً. بما أنها كانت مؤمنة ولديها أمان مادي واستقلال ذاتي ومرونة في حياتها المهنية، ظلت آي. تشي. على اتصال بكثير من النساء الإسلاميات، عندما بدأت إحدى صديقاتها في العمل في حزب الرفاه، عرضت عليهم تقديم المساعدة في هيئة الحزب قبل الانتخابات. وعندما بدأت العمل الفعلي في لجنة السيدات، وجدت نفسها في خضمّ الشعور بالمسؤولية وبالمزيد من الالتزام.

في الثمانينيات، ومع هيمنة الإسلام السياسي، انجذبت الفتيات ذوات الخلفيات العلمانية إلى الإسلام على الرغم من تعلّمهن في مؤسسات حكومية علمانية. ولم يتمّ إجبارهنّ أو الضغط عليهن ليصبحن مسلمات ملتزمات، ولكن على العكس، فقد كنّ يتعرضن لضغوط تحاول إثناءهن عن ارتداء الحجاب، بل كان عليهنّ الصراع من أجل إجبار الآخرين على قبولهنّ كمحجبات. ولم تكن النماذج العلمانية على الدرجة نفسها من الجاذبية مثلما كانت النماذج الإسلامية، فأن تكون مسلماً حقيقياً يعني أن تكون تقياً وعادلاً وأخلاقياً. فقامت الفتيات بارتداء الحجاب على الرغم من المعارضة، وبالتالي، أكّدن إصرارهن على هوياتهن الجديدة دون أي اكتراث بمعارضات الأسرة والمدرسة والدولة كلها. وقد أدى ارتداؤهن للحجاب والملابس الطويلة إلى إبعادهن عن الغالبية العلمانية؛ حيث إنهن رفضن اتباع الأعراف والأخلاق المتأثرة بالغرب، وبالتالي، سمح لهنّ العمل في حزب الرفاه بإدراك هويّتهن

كمسلماتٍ ناجحات. وقد أعدّهن التعليم العلماني لتحمّل المسؤولية واتخاذ أدوار في الحياة العامّة واستفاد حزب الرفاه من هذا الإعداد حيث قام بتجنيدهن بهذه الخلفيات العلمانية داخل صفوفه.

## ثانياً: الحزب ودور العلاقات العامة في التعبئة

هناك نساء أخريات ممن أجريت معهن مقابلات شاركن في صفوف الإسلاميين؛ لأنّ الحزب ساعدهنّ كثيراً، وكنّ متأثرات به أو مدينات له. في هذه المجموعة، تقدّمت اثنتان من النساء إلى الحزب من خلال هيئة النظرة الوطنية التي يعمل الحزب تحت مظلّتها في أوروبا وتلقيتا المساعدة واستفادتا من أنشطة الهيئة. وقد سعت هيئة النظرة الوطنية التي ترتبط هيكلياً بحزب الرفاه إلى تعبئة بعض المتعاطفين، وتأسيس دائرة انتخابية بين العاملين الأتراك في أوروبا. وقد لجأ معظم العاملين الأتراك وخاصة من يعيشون في ألمانيا إلى هيئة النظرة الوطنية ليس فقط بسبب الإرشاد الأخلاقي ولكن أيضاً بسبب تقديم المساعدة في حل مشكلات التكيف مع العيش في دولة أجنبية. ولم يكن هناك أي حزب تركي خلاف حزب الرفاه، يملك مثل ذلك الكيان المنظم الشامل الذي تمتد نشاطاته وفعالياته إلى الخارج تحت مظلة هيئة كهيئة النظرة الوطنية.

لم يكن لدى بي. آي. (B.A.) أي صلة بحزب الرفاه أو بأي حزب آخر قبل مرض زوجها واحتياجه إلى تلقي العلاج في ألمانيا، فقد سافر الزوجان إلى ألمانيا من دون أدنى معرفة باللغة الألمانية بالإضافة إلى عدم امتلاكهما المال الكافي، ومن دون وجود أي أقارب أو معارف هناك. وفي ظلّ هذه الظروف، رحّب بهما أعضاء هيئة النظرة الوطنية وقدّموا لهما مساعدة نفسية ومادية. وقد أوضحت بي. آي. بكل امتنان أنّ الأعضاء داخل هذه الهيئة لم يألوا جهداً تقديم أي مساعدة يستطيعون تقديمها؛ فأدخلوا زوجها المستشفى وكانوا يقومون بزيارته على الرغم من أن المستشفى تبعد كثيراً عن مركز المدينة وساعدوا في دفع نفقات العلاج ووجدوا لهما شقة ليقضي فيها الزوج فترة نقاهة مع زوجته. وبعد خروج الزوج من المستشفى كانوا يقدّمون لهما الرعاية. وقالت: «إنها لا تعتقد أن أحداً من الأقارب كان ليقوم بنصف ما قام به أعضاء

النظرة الوطنية لها ولزوجها، ولم تقابل أبداً هذه الإنسانية في أي مكان في العالم». فقد كانت شديدة التأثّر بهم وأخذت على نفسها عهداً بأنها ستعمل من أجل هؤلاء الأفراد عندما تعود إلى تركيا فهي لم تكن واحدة منهم؛ لأنّها كانت دائماً تشير إليهم بـ «هؤلاء الناس» ولكنها كانت متأثّرة بكرمهم وأرادت أن تكون واحدة منهم وقد أصبحت كذلك.

أما بالنسبة إلى أم. إتش. (M.H.) فقد كان لها قصة مماثلة. فمثل باقي الأعضاء في لجان السيدات ممّن تقلّدن مناصب قيادية نشأت في بيئة علمانية وتخرجت في مدرسة نيشانتاشي الثانوية للفتيات (Nişantaşı Kız Lisesi) العلمانية المشهورة والتي تقع في نيشانتاشي (Nişantaşı)، أحد الأحياء الراقية التي يسكنها أفراد الطبقة المتوسطة العليا في إسطنبول. بعد تخرجها من المدرسة الثانوية تزوجت. وذهب الزوجان الشابان إلى سويسرا للعمل بعد زواجهما بفترة وجيزة وكان عليها التكيّف مع بيئة وثقافة مختلفتين تماماً ولا تستطيع حتى أن تتحدّث لغتهم، وكان عليها أن تتعلّم اللغة الألمانية ثمّ الإيطالية وخَبِرَت معنى العامل المهاجر. وتستعيد ذكرياتها بأنها قامت مرة هي وعائلتها باتباع سيارة تحمل لوحة معدنية مرخصة تابعة لإسطنبول لمدة ساعتين من أجل سماع أي أخبار عن بلدهم أو إيجاد أي شخص تركي. وفي ظلّ هذه الظروف، وحبّ العودة والاشتياق إلى الوطن أُدخِلت أم. إتش. إلى هيئة النظرة الوطنية، فبدأت المشاركة في أنشطتهم. وقالت: إنها عملت بسبب الحاجة إلى التواصل الاجتماعي على الرغم من أنها كانت بعيدة عن الساحة السياسية. فبدأ أطفالها في تعلّم اللغة التركية وتلقّي دروس الدين داخل الهيئة، وبدأت في حضور اجتماعات وتأسيس شبكات من خلال من تعرّفت إليهم داخل هيئة النظرة الوطنية. وبشكل تدريجي، أصبحت قيادية في الهيئة ومساهِمَة في نجاحها وقالت: «إن الأتراك الذين جاؤوا ليعملوا يجهلون كثيراً من القضايا من بينها الصحة والاستهلاك وحقّهم في تلقي المساعدة والتعليم». ولم تستطع منع نفسها من تقديم المساعدة لهم ومن ثَمّ، أصبحت مسؤولة لجان السيدات في هيئة النظرة الوطنية في سويسرا.

وبعد عودتهم إلى تركيا، وجدت أن نمط حياتها المنزلية أصبح غير

مقبول، ولم تستطع الاكتفاء بتبادل وصفات الحلوى لتُقَدَّم في حفلات الشاي، بعد كل هذه السنوات من العمل الاجتماعي في سويسرا؛ لذلك، تطوّعت للعمل في حزب الرفاه. وقد كان هذا القرار نابعاً من عملها في هيئة النظرة الوطنية في الخارج.

## ثالثاً: العائلات التقليدية والتعبئة

نشأ أكثر من ثلث النساء اللاتي أجرينا معهن المقابلات في أسر تقليدية متدينة لديها ميول إلى الاستجابة لأي دعوة دينيّة آتية من الشأن العام. فقد قالت لنا من أجرينا معهن المقابلات، إن معظم من عملن بين صفوف الحزب أتين من بيئة محافِظة كما إن آباء بعضهنّ عملن في حزب الإنقاذ الوطني، وبعضهنّ الآخر عمل أزواجهن في حزب الرفاه. بالإضافة إلى ذلك، فقد كان بعضهنّ يحضرن دورات تحفيظ القرآن وتخرّجت إحداهن في مدرسة الأئمة والخطباء. وفي بداية التسعينيات زاد عدد هؤلاء النساء اللاتي يرتَدْن المدارس الدينية[(١٢)]، وكانت خريجات هذه المدارس يشكلن مشروع ناشطات ناجحات للحزب. وقد كان كثير من هؤلاء النساء المتديّنات اللاتي عملن داخل الحزب صغيرات السن، إذ إنهن بدأن العمل بعد تخرّجهنّ في المدرسة الثانوية أي في حوالى سن السابعة عشر أو الثامنة عشر، ولم تهتم أسرهن بإرسالهن إلى الجامعات؛ لذلك كان العمل داخل حزب يحترم دينهن فرصةً للحصول على مهنة شرعية. وبالتالي، استفاد الحزب من الميول الدينية لدى السكان، ونقل احتياجات المرأة التقليدية للتحدي، وسيّسها.

لم تلتحق أم. آي. (M.A.) بأي مدرسة بعد المرحلة الابتدائية ولكنّها استمرت في حضور دورات تحفيظ القرآن لمدة ست سنوات، فقد تمكنت من قراءة القرآن وعلمت كيف تفرّق بين الحق والباطل في ما

---

(١٢) زاد عدد الطالبات في التعليم الديني في المدارس الثانوية الصغرى من ١٩,٢٧٧ في العام الدراسي ١٩٨٤-١٩٨٥ إلى ٧١,٦٣٠ في ١٩٩١ ـ ١٩٩٢. وفي المدارس الثانوية العليا، زاد عدد الطالبات في التعليم الديني من ١٢,٣٣٨ في العام الدراسي ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥ إلى ٣١,٩١٧ في عام ١٩٩١ ـ ١٩٩٢. انظر: *Statistical Yearbook of Turkey 1993* (Ankara: Republic of Turkey, Prime Ministry, State Institute of Statistics, 1993), pp. 164-166.

يشاع حولها من ادعاءات حول الدين. عندما بلغت الحادية عشرة أو الثانية عشرة من عمرها، بدأت في ارتداء الـ «تشارشف» (çarşaf) (الشادور: وهو ثوب واسع مسدَل أسود يغطي الجسد كله وليس الرأس فقط). فقد تعلمت في المدارس القرآنية أن أتباع الرسول محمد (ﷺ) كانوا يميّزون أنفسهم عن غيرهم حتى في ارتداء الملابس. أما «المانتو» (Manto)، (وهي كلمة المعطف بالتركية من أصل فرنسي (manteau))، فقد كانت غالبية النساء من السكان يرتدينه في تركيا، وكان نوعاً من الملابس مستورَداً من فرنسا. وقد دعا النبي محمد (ﷺ) إلى البعد عن ارتداء كل ما يرتديه الكفار وكانت أم. آي. تؤمن بالنبي محمد (ﷺ) فقامت بتغطية جسدها بالـ «تشارشف» (الشادور) بكل عزة وفخر ووافقتها أسرتها التي أرسلتها إلى المدرسة القرآنية.

وممّا يدعو إلى السخرية، أنه عندما تزوجت أم. آي. خلعت هذا الـ «تشارشف» (الشادور)؛ لأنّ أفكار زوجها كانت أكثر تأثيراً فيها من المدارس القرآنية؛ غير إنها كانت تمنياته، وإن القرآن نصّ على طاعة الزوج فهو لم يرد أن ترتديه وطلب منها أن ترتدي الحجاب العادي ومعطفاً طويلاً بدلاً منه؛ لأنه كان يعتقد أن هذا الـ «تشارشف» (الشادور) وصمة عار في الحياة الاجتماعية حيث تتّصف من ترتديه بالرجعية؛ لذا، أطاعت زوجها وارتدت الحجاب العادي.

كان زوجها يعمل داخل حزب الرفاه، وقد نشأ أيضاً في أسرة تقليديّة محافظة تعتبر الدين أمراً مهماً. وفي أحد الأيام، تلقّت دعوة إلى اجتماع للجنة السيدات. وكان كل مَنْ في دائرة الحزب يعرف زوجها وعائلته ومشاركتهم في الحزب، فأدّت هذه المناسبة إلى ارتباطها بعد ذلك باللجان ومشاركتها فيها. وعلى الرغم من أن وجود زوجها في الحزب وعمله فيه أعطى التزامها بعض العمق لكنها عملت بشكل مستقلّ عنه وترقت في عملها ضمن اللجان بمجهودها، وبالتالي استطاع أن يستفيد الحزب من الأعضاء الرجال وعائلاتهم في توسيع دائرته. علاوةً على ذلك، شعرت أن عملها في الحزب أمر ناجح يوافق عليه زوجها وعائلته وتفخر به والدة زوجها وبنجاحها الملموس في لجان السيدات.

## رابعاً: عمل الحزب: تضحية وإنجاز ومعوقات

كما بحثنا آنفاً، تلقت قطاعات كبرى من السكان العلمانيين في تركيا تعبئة النساء في حزب الرفاه بقلق ورعب، وكانوا ينظرون إلى لجوء النساء إلى الحزب بأنه وعي زائف بالأفضل، لأنه من غير الممكن أن تغطي النساء رؤوسهن ويعملن من أجل قضية تقيد حقوقهن وخياراتهن. وخلال مقابلة النساء الإسلاميات، توصلنا إلى أنهنّ يردن إنشاء هوية جديدة لأنفسهن تختلف عن تلك التي أعطاهنّ إياها الإرث العلماني. وقد أدّى كفاحهنّ من أجل الحصول على هذه الهويات الإسلامية إلى أنهنّ حصلن على فردانية لم تستطع النساء العلمانيات الحصول عليها. وقد تحدّت كثير من النساء الإسلاميات قوانين أهلهن وأعرافهم وممارساتهم الدينية بدلاً من حملها بوصفها قيمة مسلماً بها. وقد استلزم هذا التعريف الذاتي إنكار طريقة الوالدين في العبادة واتباع منهج جديد يقمن فيه بارتداء الحجاب طبقاً لتعاليم الدين وتوسيع أفقهنّ والحصول على اختيارات جديدة لتحقيق الذات. وقد نجحن في تأسيس علاقات جديدة والعثور على صديقات جديدات ومجتمعات جديدة حيث المشاركات والإنجازات الهادفة إلى أن تفي بحاجة حيواتهن، وقد وضع هيكل الحزب والإطار العلماني اللذان عملن من خلالهما في السياسة داخل حزب الإسلاميين حدوداً لا تتخطّاها المرأة ومع ذلك كانت تحاول المرأة الوصول إلى أقصى ما هو متاح لها.

بالإضافة إلى ذلك، فقد أكّدت جميع النساء اللاتي أُجرِيَت معهنّ المقابلات، ومن دون استثناء، أنهن عملن بين صفوف الحزب «ابتغاء وجه الله» وقلن: «لقد عملنا ابتغاء وجه الله»، وقد كان ذلك اختلافاً جوهريّاً بين النساء في اللجان وبين غيرهن ممّن عملن في أحزاب أخرى. فكثير من النساء في الأحزاب الأخرى، عملن من أجل أفكارهن الخاصة أو معتقداتهن أو أيديولوجية محددة أو من أجل المصالح الشخصية أو من أجل مدن معينة أو دول محدّدة. على الرغم من أن «العمل لتحقيق غاية بعينها» كان قاسماً مشتركاً بينهنّ جميعاً إلا إنّ العمل «ابتغاء وجه الله» يشير إلى المزيد من الإخلاص والإيثار والتضحية، وكان عملهن يحقق لهنّ الشعور بالرضى التام عن النفس في

الوقت الذي كان «العمل ابتغاء وجه الله» هو تفسيرهنّ لكل ما يلتزمن به من العمل.

لقد كان الدين وسيلة فعالة للتعبئة السياسية، فقد كان يثير حب الإيثار والاستعداد للتضحية فيمَن يؤمنّ بهدف محدّد ويؤمنّ أن الحزب يسعى إلى تحقيق هذا الهدف. وبالنسبة إلى النساء اللاتي عملن «ابتغاء وجه الله»، فقد كان يعني ذلك أنهنّ لا ينتظرن أي مقابل مادي مثل الحصول على تعيين أو منصب أكبر مقابل عملهنّ، فقد أصررن على ذلك وكنّ يفخرن بأنهن يعملن من دون انتظار أي مقابل دنيوي وكان هذا السلوك حاسماً بالنسبة إلى أعضاء الحزب الأساسيين حيث إنه أعفاهم من تقدير المقابل المادي الواجب نظير ما يعمله النساء. أما من ناحية النساء، فقد رأين أن هذا النهج سوف يجنبهنّ الضغط الزائد والمواجهات التي تنتج عن المطالبة بهذه المكافآت، وقد كان الجميع يشعر بالرضى عما تقوم به النساء ويحملنه على عواتقهنّ داخل الحزب، حيث إنهن لا يسعين إلى الوصول إلى مناصب أبعد تمنحهن مزيداً من السلطة أو الاعتراف الشعبي. فقد كنّ يشعرن بالسعادة مما هنّ فيه حيث كنّ يضحين من أجل الحزب وفي مقابل ذلك، يعملن في مجموعات متضامنة ويتمّ تقدير جهودهن ويحاولن التأثير في غيرهن ويحدّدن صلاحيات ويضعن اختصاصات كما ينبغي لها أن تكون. وفي إطار ذلك، كنّ يتلقّيْن التعليم وهو يعدّ فرصةً قد لا يحصلن عليها في مكان آخر؛ ومن ثمَّ اتسع عالمهن المحدود هدف عيشهن وآفاقهن حتى وإن كان عليهنّ التكيف مع مجموعة من لوائح الحزب والإطار الذي ينفّذ من خلاله الحزب عمله.

فكثير من النساء اللاتي أجريت معهنّ مقابلات روين قصصاً لأمثلة مختلفة من التضحيات التي قامت بها النساء للحزب. فليس لكثير من النساء داخل اللجان دَخْلٌ مستقل فقد كنّ يعتمدن على مداخيل أزواجهن حتى وإن كنّ متعلّمات، فبالنسبة إلى من أجرينا معهنّ مقابلات فقد كنّ يحتفظن ببعض الأموال التي يعطيها لهنّ أزواجهن أو من الممكن أن يستخدمن مهاراتهن في الطهي أو الحياكة للحصول على أموال لدعم الحزب. فقد كان العمل في الحزب في ذلك الوقت يستلزم مجهوداً بدنياً

شاقاً في ظل ندرة الإمكانات، وقد كانت هذه الظروف نفسها تصلح لتتطور إلى أساطير حيث إن عدة نساء ممن أُجرِيَت معهنّ المقابلات يجدن المتعة في سردها؛ فعلى الأقل ثلاثٌ منهنّ روين قصةً عن ناشطة فقيرة كانت تستيقظ منتصف الليل كي تصنع لأسرتها الخبز، فتستطيع توفير مال الخبز الذي ينبغي أن تشتريه وتبتاع به تذكرة الباص للذهاب إلى حضور اجتماع لجان السيدات. وقد نُشِرَت هذه القصة أيضاً في جريدة **مللي غازيت** التي يقرؤها عدة أعضاء في حزب الرفاه(١٣). وقد ساعدت تغطية الصحف في نشر فكرة التضحية التي ساعدت بدورها على تشكيل صورة ذاتية للنساء في لجنة السيدات. علاوةً على ذلك، رُويت قصص عن هذه التضحيات ومن بينها بعض النساء اللاتي ضحين بخاتم الزواج أو قمن ببيع بيوت الصفيح خاصتهن وانتشرت رواية هذه القصص بين النساء اللاتي أُجرِيَت معهن المقابلات، وكانت هذه القصص تمثل نيشانَ شرف تفخر كل امرأة في حمله حيث ثبّتت معيارَي نكران الذات وانضباط النفس اللذين تبنتهما النساء.

من ناحية أخرى، كان العمل «ابتغاء وجه الله» يعني العمل الشاق فقد شرحت عدة نساء أنهنّ قدّمن العمل في الحزب على أنفسهنّ وأسرهن وأطفالهن، وقد كان هذا الاختيار يدعو إلى السخرية؛ حيث إن تعاليم الإسلام حثّت على أن تكون الأولوية عند المرأة هي دورها الداخلي كأم وكزوجة، وقالت إحدى أبرز الناشطات في جماعة الإخوان المسلمين في مصر زينب الغزالي(١٤) إن هؤلاء النساء على استعداد للتضحية بمسؤولياتهن تجاه أزواجهن وأطفالهن من أجل العمل في الحزب. فقد صرحت بالفعل جي. آي. (G.A.) أنّها كانت تضطر إلى العمل في الحزب حتى منتصف الليل وأحياناً كانت تعمل ولا ترى ابنها لمدة أسبوع كامل؛ لأنها عند رجوعها في هذا الوقت يكون نائماً فقد كانت تأتي إلى المنزل مثل الزائرة. وصرح بعضهنّ الآخر أنهن في بعض

---

(١٣) *Milli Gazete:* 7/7/1995, and 15/12/1995.

(١٤) Valerie J. Hoffman, «An Islamic Activist: Zaynab-al-Ghazali,» in: Elizabeth W. Fernea, ed., *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* (Austin, TX: University of Texas Press, 1985), pp. 233-254.

الأحيان كن يجلبن أبناءهن إلى اجتماعات الحزب وفي التظاهرات. وتعتقد تشي. إتش. أن الله سوف يحمي أبناءها في أثناء عملها في الحزب ولذلك هي تستطيع أن تتركهم بهذه الطريقة، وقالت وهي على اقتناع تام: إن ابنها قد تعرض لحادث سقوط في بحيرة جليدية، وأنقذه الله؛ لأنه كان عليها أن تلقي خطاباً مهمّاً في الحزب، وقد قامت النساء الأعضاء الأصغر سناً اللاتي تطوعن للاعتناء به بجلبه إلى الغرفة التي تلقي فيها الخطاب وهو مبلل ويرتعش، وفي الوقت نفسه لم يصبه البرد، وقد أكدت هذه الحادثة إيمانها العميق بأن الله راضٍ عن عملها هذا. فداخل لجان السيدات، كانت عادةٌ بين النساء أن يتبادلْنَ أدوار الاعتناء بأطفال بعضهن بعضاً حيث إنهن كن مضطرات إلى جلب أبنائهن إلى الاجتماعات حيث لا يوجد أي مكان آخر لترك الأطفال فيه.

أما بالنسبة إلى الطهي للأسرة، فقد كانت مهمة أخرى على النساء اللاتي يعملن في الحزب أن يضعنها نصب أعينهن وضمن جدول أعمالهن، فمعظمهن أكدن أنهن يقمن بهذه المهمة في أثناء الليل حتى يكون الطعام معدّاً عندما يَعُدْنَ من العمل في اليوم التالي. أما بالنسبة إلى بعض النساء اللاتي أجرينا معهن المقابلات يعملن لفترة دوام كامل من الساعة التاسعة صباحاً وحتى التاسعة مساءً داخل هيئة الحزب، فقد أكدن أيضاً أنهنّ لم يهملن متطلبات كونهنّ ربات منزل فيقدمن الطعام الساخن لعائلاتهنّ كل مساء، ولم يشتكين من شيء بل كنّ يخطِّطْن لكل شيء بوضوح.

كان العمل لابتغاء وجه الله والوصول إلى الرضى الذاتي عن العمل بعيداً ومستقلاً عن أي مردود نفسي أو مادي. وبما أنني كنت باحثة وأجريت كثيراً من الأبحاث وقمت بإجراء مقابلات عديدة مع النساء في مجال السياسة ومن بينهن أعضاء في البرلمان وأعضاء في المجلس المحلي وعدة ناشطات في الحركة النسوية وفي اتجاهات مختلفة، وقد صُدِمتُ بمدى الفخر والسعادة اللذين كانت تشعر بهما هؤلاء النساء في العمل السياسي. فقد كان يوصف بأنه «عمل رائع» أو «خبرة استثنائية» من قبل مجموعة من «النساء الاستثنائيات»، ومن دون حرج، ذكرت جميع النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات نشاطهن السياسي بوصفه

قصة ناجحة، وهو الأمر الذي لم تقم به النساء الأعضاء في البرلمان أو الأعضاء في المجالس المحلية أو الجيل الأصغر من النسويات. فقد كان الشعور بالفخر والسعادة داخل لجنة السيدات شعوراً دنيوياً. بينما كان يجب أن يكون مستوحىً من اعتبارات دينية. وقد وضعهن طموحهنّ الشخصي والاتجاه نحو السلطة على طريق النجاح، وقد تمتّعن به.

بالنسبة إلى تشي. إتش.، إنّ العمل في الحزب والنجاح فيه، مثلما كان الحال معها، يعدّ وسيلة لاستعادة مكانتها التي فقدتها بعد ارتداء الحجاب. والانتقال إلى صفوف الإسلاميين وأوضحت ذلك قائلة: «فقد أثبتنا جميعاً شيئاً مهمّاً وحصلنا على مكانة بعد أن تعرضنا للكثير من الإهانة». تشي. إتش. قامت بارتداء الحجاب وتعرضت للحبس في المنزل وربما، لم تستطع أن تفعل أي شيء ذي قيمة، ولكن عملها في الحزب كما قالت: «كان طريقاً بالنسبة إلينا جميعاً لإثبات أنفسنا لأنفسنا فإنّه لأمر رائع أن تكون فرداً ذا فائدة ونفع ويحتاج إليك الآخرون، وقد رأيت الكثير من الزيجات التي بدأت بالتحسن بعد عمل الزوجات داخل الحزب». وتذكّرت زواجها هي شخصيّاً وحالته التي تحسّنت كثيراً بعد انخراطها أكثر فأكثر في العمل داخل الحزب؛ فزوجها الذي كان يمنعها من الخروج في بداية زواجهما قدّر استقلاليتها وتدبيرها. وقد تحمّلت هذه المرأة التي بدأت العمل في لجان السيدات مسؤوليات وقامت بإجراء الاتصالات وتطوير البرامج، وبدأت زميلاتها في اللجان بالاتصال بها في المنزل في محاولة للوصول إليها واستشارتها في بعض الأمور أو لطلب شيء منها أو إطلاعها على أمر ما. فقد رأى الزوج الذي اعتاد أن تكون جميع المكالمات خاصة به أن زوجته الآن ذات شأن؛ فقد كان الجميع يحتاجون إليها ويحترمونها؛ فقد كانت امرأة يبحث عنها الكثيرون. وقد أدرك الزوج هذا التحوّل وزاد احترامه لزوجته. كما إن والدته التي كانت ربة منزل طوال حياتها وكانت تفرض سيطرتها على ابنها، رأت الآن أنّ زوجة ابنها لها مصدر آخر للسلطة ولها شخصية مستقلة عن الأسرة وعن كيانها كأم وزوجة. تحتوي لجان السيدات على الكثير من الوحدات التنظيمية، ولم يكن الوصول إلى رئاسة إحدى هذه الوحدات بالأمر الصعب، ولكن كان تأثيره في حالة المرأة داخل أسرتها غاية في الأهمية.

كانت أم. إتش. تؤمن أن العمل داخل الحزب أتاح لها بتثقيف نفسها وقالت: إنها كانت حاصلة على الشهادة الثانوية ولكنّها تشعر بنفسها أنّها خرِّيجة جامعية، وذلك بفضل العمل السياسي الذي قامت به. فقد تعلمت كيفية تنظيم الأنشطة، وتحفيز الآخرين، وتأسيس شبكات. وقابلت الكثير من الأفراد خلال عملها في الحزب وتعلّمت منهم جميعاً. واليوم تستطيع أن تطرق باب أي عضو في البرلمان وتتصل به وتطلب منه معروفاً أو تدعوه إلى حفل زواج ابنتها، وقد صرّحت بنفسها قائلة: «قد كان ذلك نجاحاً هائلاً» بالنسبة إليها؛ فقد أعطتها العضوية داخل الحزب هوية مثل «بطاقة هوية الصحافة»، والتي قد تفتح عدة أبواب مغلقة، فقد كانت تستطيع الوصول إلى أي فرد بسبب مكانتها بوصفها مسؤولة لجنة السيدات في حزب الرفاه.

من ناحية أخرى، كان هذا النجاح يمثّل عقبة أمام سعي النساء إلى الوصول إلى مستويات أعلى في المناصب العامة داخل هيئة الحزب بسبب شعورهنّ بالرضى لما وصلْن إليه، ولكن على الرغم من ذلك كانت هناك عقبات أخرى أبوية جادة تقف أمام المدى الذي تستطيع المرأة أن تصل إليه داخل الحزب. فبعض القادة الأكثر نجاحاً سعين إلى منصب عام في مقابل عملهنّ في صفوف الحزب، فقد كانت سيبل إرَسلان (Sibel Eraslan) مسؤولة ناجحة في إقليم إسطنبول أو «امرأة حزب الرفاه التي أوصلت طيب أردوغان إلى منصب المحافظ» كما قيل عنها في الصحافة[١٥]، وقد طمحت إلى منصب عام في دائرتها بعد أن أصبح طيب أردوغان محافظ إسطنبول، ولكنها رُفضت وبدلاً من ذلك اتهمت بأنّها أصبحت تشبه النسويات؛ حيث إنه كان من المتعارَف عليه أن النساء يعملن لهدف محدّد ولا يتوقعن أن يطلبن شيئاً لأنفسهنّ، وكانت كلمة نسوية تشير إلى كونها تروج لنفسها. وبعد ذلك بفترة وجيزة، تم استبدال سيبل أرسلان والنساء اللواتي يعملن معها في إسطنبول بكادر نسائي آخر[١٦] أكثر تبعيّةً لأعضاء الحزب المركزي من أرسلان ومجموعتها.

---

(١٥) *Hürriyet*, 30/3/1994.

(١٦) *Pazartesi* (September 1995), pp. 2-5, and Cathy Benton, «Many Contradictions: Women and Islamists in Turkey,» *Muslim World*, vol. 86, no. 2 (April 1996), pp. 106-127.

فعلى الأقل، قد ناقشت إحدى النساء قضية النقد الذاتي داخل عمل الحزب قالت أم. آي. (M.A.): إنها لم ترد الحصول على مناصب في الشأن العام كعضو في الحزب؛ لأنّها كانت تعلم كيف يمكن الرجال القساة أن يسخروا من الضعفاء. فقد كانت هؤلاء النساء ناجحات لأنهنّ كن على وعي بقيم ثقافة الـ «منع». فقد تعلّمن كيف يضبطن أنفسهن وتحويل هذا الانضباط إلى التزام تجاه الحزب. وبالتالي، فقد ضبطن أنفسهن ليكنّ راضيات عن ثمار العمل في اللجان، وكن يشاركن في السياسة في مسار موازٍ لمسار الرجال، ولكنه أقل أهمية في تشكيل مستقبل الحزب؛ لأنهنّ شعرن أن الرجال لن يسمحوا لهنّ بالدخول في منافسة معهم.

بعد حلّ الحزب، شعرت النساء اللاتي عملن في اللجان بأنهنّ استبعدن من عملية تشكيل حزب الفضيلة (Fazilet Party) الجديد؛ حيث إن النساء اللاتي كُلِّفن بمسؤولية إنشاء لجان السيدات في حزب الفضيلة الجديد استعنّ بمساعدة النساء القياديات السابقات. وعلى الرغم من ذلك، استبعدت الكوادر القديمات من المشاركة الفعلية في الحزب، وقد كان من المتعارف عليه أن التزاماً في صفوف حزب الفضيلة يعكس بداية جديدة وسجلاً نظيفاً. وعلى الرغم من هذا الالتزام، فإن قادة قدامى من الرجال، باستثناء قلة منهم، كانوا فعلياً ضمن تشكيل الحزب الجديد. ولم تعرف الكثيرات من النساء لِمَ تمّ إبعادهن عن التشكيل الجديد وكأنّ حلّ الحزب كان خطأهنّ. فقد كانت أكثر النساء نجاحاً واللاتي تمّ إبعادهن يقمن باجتماعاتهن الأسبوعية بشكل غير رسمي. وقد اعترضن أمام أنفسهنّ أن إبعادهن كان مقابلاً غير منصف لما فعلنه من إنجازات للحزب، فقالت إحدى النساء: إنها شعرت «كأنها أم أُبعِدت عن أبنائها» عندما استبدلت هيئتها التي كانت تعمل فيها بأخرى جديدة. ولم ير الرجال أن النساء كنّ شريكات مسؤولات في اتخاذ القرار في ما يتعلق بمستقبل الحزب، مع إنهم ربما استجابوا لنصيحة النساء في ما يتعلق بلجان السيدات.

واتبعت النساء في حزب الرفاه طرقاً مختلفة للمشاركة في هيئة الحزب، فبعضهنّ رأين أن سياسات الدولة والبيئة غير الليبرالية في

المدرسة وفي المنزل وخاصة في ما يتعلق بقضية الحجاب عجّلت عملية المشاركة في الحزب. وبالنسبة إلى أخريات، كانت مبادرة هيئة الحزب الناشطة وكذلك المساعدة والتضامن أو الوعد بمجتمع مثالي الذي يزيد عدد أعضائه أمراً فعّالاً في التعبئة. وفي الحالتين، لم يكن هناك أي عنف أو قمع من جانب الإسلاميين الذين سمحوا للنساء بالدخول في صفوف الحزب. والمثير للسخرية أن القمع العلماني أو الوسائل المتبعة لتأسيس العلمانية سواء في الحياة الخاصة أم العامة كان بالغ الأثر في زيادة جاذبية الإسلاميين. فبالنسبة إلى من نَشَأْنَ في أسرة متديّنة وغيرهنّ ممّن نَشَأْنَ في أسر علمانية فقد أصبحن أعضاء في الحزب وكان العمل فيه من أجل تحقيق الذات، وقد تمتّعن بإحساس التمكين الذي أعطته لهن هذه العملية، وتمتعن بالمهارات التي اكتسبنها من العمل في الحزب وقمن باستغلال الفرص التي أعطاها لهنّ نشاط الحزب من أجل إثبات هويّتهنّ في الحياة العامة. فقد كنّ جزءاً من الدولة العلمانية التي تشجّع الفردانية وتمكين الفرد المرتبطين بالحداثة الغربية التي رفضها الحزب ظاهرياً. وشعرن بالسرور تجاه الاكتفاء الذاتي الذي حصلن عليه من عملهنّ، ونَعِمْن بالاستفادة من فرص التضامن والصداقة.

قد يتّخذ أحدهم موقفاً انتقادياً في ما يتعلّق بهذه القصص ويدّعي أن هناك حدوداً للفرص المتاحة للمرأة في ما يتعلّق بهيكليات اتخاذ القرار داخل الحزب، ولكنْ هناك عدد قليل من النساء أعضاء في اتخاذ القرار في أحزاب أخرى كذلك وليس فقط داخل حزب الرفاه. وعلى الرغم من هذا، فقد يناقش أحدهم أنه سيكون من الأسهل تبرير استبعاد النساء عن حزب يدعم أيديولوجيّة إسلامية تؤكد الدور التقليدي للمرأة عن تبرير ذلك في حزب يدعم قيم المساواة المبنية على حقوق الإنسان. إلا أننا إذا نظرنا إلى الدور غير التقليدي الذي قامت به النساء داخل الحزب، يتبين أن هذا الادعاء ليس له أي أساس نظري؛ فالإسلام يقبل دور المرأة ويستوعبه في مجال العمل العام، ولكن هذه المسألة تخضع للتفسير والتأويل، وخاصة عند رجال السياسة المشاركين في حزب الرفاه ممن كانوا من فئة الرجال المحافظين على العادات والتقاليد، لكونهم درجوا على تأييد الرأي القائل بأن المرأة تختص بالدور الطبيعي لها في الحياة،

كزوجة وأم فقد حدّد الدين الدور الذي يفترض أن تقوم به المرأة داخل الحزب وهو خدمة الإسلام وكان الرجال يعرفون مدى أهمية هذا الدور.

من دون الخوض في جدل حول «الوعي الزائف» وادّعاء أن «النساء الإسلاميات لا يعرفن مصلحتهنّ الحقيقية» وهو الأمر الذي يصعب الوصول إليه من دون تحديد مفهوم «الوعي الصحيح» وكذلك من دون السقوط في فخ الهيمنة الثقافية، قد يظهر ادّعاء آخر يتعلّق بسبب صعوبة وصول المرأة إلى مناصب أعلى داخل الحزب. إن اكتفاء النساء بما يقمن به من أنشطة «ابتغاء وجه الله» جعل من الصعب عليهنّ الحصول على منصب خاص بهنّ حيث إن السعي وراء منصب أعلى يعتبر أنانية. فلم يتمكّنّ من السعي إلى مناصب في السلطة وكذلك لم يتوقّعن المشاركة في اتخاذ القرارات، وذلك في إطار أن الرجال يدّعون معرفة مصلحة الجميع وكل هذا «ابتغاء وجه الله». وقد تكون النساء بحاجة إلى مزيد من الوقت والخبرة كي يتقلّدن منصباً أعلى وذلك أيضاً بهدف «ابتغاء وجه الله».

# الفصل الرابع

## التعبئة لأجل الحزب:
## من الحياة الشخصية إلى الحياة السياسية

تمتّعت النساء داخل لجان السيدات بما قمن به من عمل وكنّ ناجحات في إنجازه، كما تمكنّ من حشد عدد كبير من النساء في السياسة وأنشَأْنَ دائرة انتخابية نسائية مهمة للحزب. ففي ظلّ دولة ليس فيها اهتمام بالمرأة داخل المؤسّسات الأورثوذكسية للسياسة، لم يمتلك أي حزب آخر غير حزب الرفاه مثل هذه الهيئة أو الدافع أو النجاح في تعبئة المزيد من النساء بين صفوفه. فكانت لجان السيدات في حزب الرفاه تفخر بمئات الأعضاء اللاتي نجحن في تعبئة الآلاف من الناخبات، وقد عملت نساء هذه اللجان داخل مناطق مجهولة واقتربن من نساء لا يشاركهنّ طباعهنّ أو معتقداتهنّ، وأثبتن بالفعل أنّه إذا تقربنَ من النساء بالأسلوب الصحيح فسوف يتمكنّ من جذبهنّ إلى السياسة. ومن ناحية أخرى، قضى نساء اللجان هؤلاء على الخرافة القائلة إن المرأة ليس لديها اهتمام بالسياسة.

في هذا الفصل، أدرس كيفية اتخاذ النساء في تركيا العلمانية قرار دعم حزب إسلاميين سياسيين يعتقد كثيرون أنّه يفرض قيوداً على نمط الحياة العلمانية. كما أتتبع كيفية قيام النساء في لجان السيدات بدعوة غيرهنّ وتحفيزهنّ للمشاركة في سياسة حزب الرفاه. وأجادل أنّ النساء في لجان السيدات نجحن بسبب اكتشافهن أن الحدود بين الحياة الخاصة والحياة السياسية بالإضافة إلى الحدود بين العلمانية والإسلام أضعف ممّا

يعتقدن؛ فقمن باختراقها واستفدن من الطاقة السياسية التي تمتلكها نساء عديدات ويمكثن في منازلهن. فيمكنني أن أبدأ هذه المناقشة من خلال تقديم صورة واضحة حول الأنشطة التي تقوم بها لجان السيدات.

## أولاً: أنشطة لجان السيدات

تُؤدي النساء داخل لجان السيدات أنشطتها ضمن هيئات مُنَظَّمَة بإحكام، فعلى الرغم من وجود خمس وعشرين وحدةً وظيفيةً مختلفةً داخل المجالس الإدارية في اللجان التي توجد داخل المدن، تدور معظم الأنشطة الأساسية لهذه اللجان حول وحدات «هيئة الحزب» و«الدعاية» و«العلاقات العامة» المتمثلة في المجالس التنفيذية. بالإضافة إلى ذلك، كانت مهمّة تعليم الأعضاء المنضمين إلى صفوف الحزب وكذلك الخطباء داخل صفوفه وحدة مهمة من النشاط.

علاوةً على ذلك، تضمّنت الأنشطة التنظيمية إضفاء الطابع المؤسسي على آلية الحزب التوضيحية على جميع المستويات الإدارية في الدولة. في نهاية عام ١٩٩٧، كان الإقليم الحضري لإسطنبول الذي أجريت فيه معظم هذه الأبحاث يضم ٣٢ مقاطعة (ilçe) و٣٧ بلدة (belde) و٨٦٣ محلّة (Mahalle) يوجد فيها حوالى ١٨١٢٥ صندوق اقتراع[١]. وطبقاً لتقرير لجنة السيدات في شهر آب/أغسطس لعام ١٩٩٧، كان الحزب قد تأسّس في جميع مقاطعات إسطنبول وفي ٢٤ بلدة أخرى. فكان هناك حوالى ٤٧٢ ممثلاً و٥٠٠ نائب ممثل في جميع أحياء الإقليم. كما خوّل ١٤٩٠ من كبار المراقبين (başmüşahit) و٢١٣٧ مراقباً (müşahit) بمسؤولية الإشراف على صناديق الاقتراع[٢]. وفي تقرير «سير العمل» الذي قُدّم في المؤتمر السادس للهيئة الإقليمية للحزب (6th Congress of the Party

(١) Istanbul 6 Olağan İl Kongresi Faaliyet Raporu (6th Istanbul Province Ordinary Congress Activity Report), p. 12.

تعتبر «المحلة» (Mahalle) أصغر وحدة إدارية، وتحتوي على مجموعة من الشوارع، وبالتالي تعتبر الأقاليم والمقاطعات وحدات أكبر.

(٢) «İstanbul İl Harumlar Komisyonu Çalişma Raporu» (Istanbul Province Ladies' Commission Work Report)

تقرير لم يتم نشره قام به: Handan Bayer, 3 September 1997.

(Provincial Organisation)، تبيّن أنّ عدد الأعضاء النساء قد ارتفع من ١٥٨,٢٨٧ إلى ٣٧٧,٨٨٨ بين عامي ١٩٩٥ و١٩٩٧ في إسطنبول[٣]، وطبقاً للتقرير نفسه، زادت نسبة العضوية العامة من ٦٧٦,٣٣٧ إلى ١,٠٧٢,٣٣٣[٤] أي إن الإناث السيدات يشكلن حوالى ثلث نسبة الأعضاء في إسطنبول[٥].

كان الهدف من أنشطة الدعاية توصيل أيديولوجية الحزب وأهدافه ومبادئه إلى الناخبين. فقد توقّع الحزب أن يقوم موظفوه بالدعاية لرؤيته العالمية وللحلول التي يقدمها للمشكلات القومية والدولية والمحلية، وكانت الناشطات السيدات يشاركن في الحزب في مجموعة من الأنشطة ويستخدمن عدة وسائل، ومن بينها المحادثات الودّية التي تتمّ في المنازل والمحادثات الشخصية التي يُطلق عليها «زيارات النقطة» (nokta ziyaretleri) حيث تقوم أعضاء الحزب بتحديد موعد مع إحدى السيدات اللاتي تشكلن الفئة المستهدفة في خطة النشاط الدعائي وتزورها مع مجموعة تضمّ من واحدة إلى ثلاثة أعضاء لإشراكها في أنشطة الحزب. كما تقوم أعضاء الحزب بتنظيم عروض على أشرطة فيديو، وجلسات مسجلة على شرائط كاسيت، وتنظيم اجتماعات داخلية، وإعداد لوحات، وتنظيم مؤتمرات وندوات ومناظرات ورحلات بالإضافة إلى كتابة الخطابات وبطاقات تهنئة (Greeting Cards) علاوة على تقديم هدايا صغيرة والاحتفال بالأعياد التي فيها إحياء لذِكرى (commemoration days)، وتقديم خدمات اجتماعية، وإنشاء شبكات لنشر أيديولوجية الحزب من خلال هذه الفعاليات والمشاركة الاجتماعية.

كان قسم العلاقات العامة يهدف إلى تأسيس علاقات وإنشاء روابط مع مجموعات اجتماعية مختلفة وجمعيات فرعية. فكانت أنشطة قسم الدعاية وقسم العلاقات العامة متشابهة إلى حدّ كبير حيث يؤكد القسمان تطوير التواصل الشخصي مع الناخبين لمحاولة شرح ما يمثّله الحزب.

---

(٣) *Istanbul 6 Olağan İl Kongresi Faaliyet Raporu*, p. 35.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٥) لقد علمنا أن أكبر عدد من الأعضاء تم تسجيله في إسطنبول وتليها أنقرة بحوالى ٢٥٠,٠٠٠ عضواً وذلك عندما تمّ حلّ الحزب.

بالنسبة إلى قسم العلاقات العامة، كانت تتمّ أنشطته من خلال زيارة المستشفيات وحضور حفلات الزواج والولادة وتقديم واجبات العزاء، وتأدية المجاملات الاجتماعية والمشاركة في الأنشطة الاجتماعية والاهتمام بمشكلات الأفراد والجمعيات ومن بينها الأحزاب السياسية والمدراء والمؤسّسات المهنية والمدارس والاتحادات.

وإلى جانب الأنشطة الخاصة بقسم الدعاية وقسم العلاقات العامة، كان من المتوقّع أن تثقف لجان السيدات كل الأعضاء العاملات في هيئة الحزب فكانت المسؤولية الأولى للّجان هي تثقيف الناشطات بالمبادئ التي توجّه أنشطة الحزب، وبآلية العمل داخل الهيكل التنظيمي للحزب الذي ينتمين إليه وكذلك أيديولوجية الحزب والتي هي «النظرة الوطنية» المتوقّع أن يقمن بنشرها. ولكن من ناحية أخرى، لم يكن تعليم الأعضاء أو الناشطات الجديدات مقتصراً على الدعاية الخاصة بالحزب أو عمل الحزب، ولكن شملت الدورات التعليمية والمؤتمرات التي تمّ تنظيمها من قبل اللجان نطاقاً واسعاً من الموضوعات والقضايا ومن بينها المشكلات السياسية الراهنة وحقوق الإنسان والاستقلال والحرية وقانون الانتخاب والعلاقات العامة وعلم نفس الإنسان فضلاً عن البيئة. وكان الهدف تطوير فكر العاملات في الحزب وتثقيفهن وتهيئتهن للعمل في السياسة وشؤون العالم.

كان العمل المنجز في لجان السيدات يرفع به تقارير دقيقة محرّرة تفصيلياً إلى المستويات العليا في آلية الحزب؛ ففي كل شهر، تقوم مسؤولات لجان السيدات على مستوى المقاطعة بإرسال تقارير إلى لجان السيدات على مستوى الأقاليم بالإضافة إلى هيئة الحزب المركزية على مستوى المقاطعة. وبالمثل، تقوم مسؤولات لجان السيدات على المستوى الإقليمي بإرسال تقارير إلى الممثلات المسؤولات عن لجان السيدات على مستوى الأقاليم التابعة لهيئة الحزب المركزية. وتتضمّن هذه التقارير ليس فقط ملء النموذج الذي تقوم هيئة الحزب بتوزيعه بل أيضاً كتابة تقييم عن الأنشطة الشهرية. فتقوم الهيئة الإقليمية بتقييم المقاطعات طبقاً لنجاحها في تنظيم أنواع مختلفة من الدعاية وتنفيذها، وكذلك العلاقات العامة والأنشطة التعليمية. فتهدف القيادة إلى تحفيز روح المنافسة على

خدمة الحزب. فعلى سبيل المثال، من خلال التقرير الخاص بشهر آذار/ مارس عام ١٩٩٢ والذي قام به ممثّل عن لجان السيدات في هيئة الحزب المركزية في إسطنبول، كانت لجان السيدات في العمرانية (Ümraniye) والغازي عثمان باشا (Gazi Osman Paşa) وباكركوي (Bakırköy) تحتل المرتبة الأولى والثانية والثالثة على التوالي في تعبئة الأعضاء الجدد من خلال تعبئة ٢٣٨ امرأة في اللجنة الأولى و١٧٠ امرأة في اللجنة الثانية و١١٠ امرأة في اللجنة الثالثة على التوالي(٦). أما بالنسبة إلى تنظيم الدورات التعليمية، فتغير الترتيب لتحتل لجنة أسكودار (Üsküdar) المرتبة الأولى حيث نظمت ١٨٢ دورة ولجنة بندك (Pendik) في المرتبة الثانية لتنظيم ١٠ دورات ولجنة كارتال (Kartal) في المرتبة الثالثة لتنظيم ٩ دورات. وهكذا كان الحال في الأقسام المختلفة من نشاط لجنة السيدات. كما ذكر التقرير نفسه المقاطعات التي لم تنجح في تعبئة أعضاء جدد وكذلك تلك التي تقاعست في تقديم تقاريرها. ومن خلال المقارنة بإنجازات الشهر السابق، ثبت أن شهر شباط/ فبراير كان الأكثر نجاحاً. وقد علمنا من خلال التقرير نفسه أن خطابات الاستحقاق منحت لتلك المقاطعات التي كانت أكثر نجاحاً خلال العام ١٩٩١. كما وضّح التقرير بشكل تفصيلي مساهمة النساء في حملة لمساعدة البوسنة التي ابتدأتها هيئة الحزب في إسطنبول. وبالإشارة إلى الأسورة الذهبية والسلاسل الذهبية الأربع وسبعة أزواج من الأقراط وقلادة «ما شاء الله»(٧) فكل ذلك يعطي فكرة عن عمق الالتزام الشخصي لدى الأعضاء تجاه الحزب وتجاه الحملة الخاصة بالبوسنة التي ابتدأها، وقد كانت الأساور والسلاسل الذهبية تُعطى للنساء في مناسبات عديدة منها الزواج والولادة أو تشتريها النساء كنوع من التأمين والضمان المادي لهنّ بينما كانت تُستَخدَم الأقراط للتزيين، أما القلادات فكان هناك اعتقاد أنها تحمي الأطفال من العين الحاسدة. فقد كانت النساء على استعداد للتضحية بكل ممتلكاتهنّ الشخصية كصورة من التضامن مع النساء في

---

(٦) تقرير لم يتم نشره: Sadik Albayrak, Istanbul, 1992, p. 2.

(٧) كتابة بالذهب باللغة العربية تطلب الحماية من الله وغالباً ما تعطى للأطفال حديثي الولادة لحفظهم من العيون الحاسدة.

الحزب وأخواتهن في الإسلام داخل البوسنة. ففي أوقات الأزمات، تجتمع أعضاء الحزب اللاتي لا يعرفن بعضهنّ بعضاً ويتكاتفن معاً كأنهنّ أسرة واحدة لمساعدة الأعضاء ذوي الحاجة.

أما بالنسبة إلى أنشطة لجان السيدات فقد كانت تنفَّذ بناءً على التبرعات البسيطة التي يتمّ جمعها من إيرادات العضوية أو الاحتفالات التي تنظّمها اللجان. ولم يكن لدى نساء اللجان المال ومصادر التمويل اللذين لدى الهيئة المركزية للحزب. فعلى الرغم من أن بعض القياديات في اللجان كنّ مهنيّات يكسبن دخلاً فقد كانت الكثيرات على عكس ذلك، وعلى الرغم من تعلّم بعضهنّ تعليماً عالياً فلم تتوفّر لهنّ الفرصة للعمل من أجل المال. وكانت لجان السيدات، بدايةً، منظّمة من ربّات البيوت أي بين النساء اللاتي يتوفّر لديهنّ الوقت ولكن لا يمتلكن المال لدعم الحزب. لم تقدم الأموال الضخمة التي كانت لدى الطبقة البرجوازية المسلمة التي ظهرت حديثاً دعماً لأنشطة اللجان، وعلى الرغم من أن النساء أنفسهن يستطعن كسب المال الذي يحتجن إليه لتنفيذ الأنشطة فقد اعتمدنِ على الهيئة المركزية كي تقوم باستئجار سيارات أو قاعات للندوات والاجتماعات استعارة أجهزة الفيديو. كان على النساء في اللجان أن يطلبن المساعدة من الرجال في تنظيم المشروعات الكبرى التي تحتاج إلى الدعم المالي. وكان هذا الاعتماد على الرجال سبباً في انتقاد الذات عندما كان على النساء اتخاذ قرار بشأن أنشطة يشاركن فيها. وعلى الرغم من أن أحداً من رجال الحزب لم يشتك من هذا الاعتماد المادي ولكن على العكس فقد أكّد الجميع إلى أي مدى كان المال غير هام في الأنشطة أو كيف يمكن جني المال الذي يحتجن إليه، فقد كان عدد قليل من الرجال الذين أجرينا معهم مقابلات يعلم جيداً أن النساء لا يمتلكن المال كما أكّد بعضهم أنّ سبب عدم تمكّن النساء من تقلّد مناصب السلطة في المراكز الرئيسة للحزب هو الضعف الاقتصادي ولكن لم تعق هذه المسألة النساء في بناء روابط قوية من الولاء وشبكات التواصل الاجتماعية بالتضامن مع غيرهنّ.

وباستخدام تبرعاتهم البسيطة، قامت النساء بعدد من الأنشطة الناجحة وأشار تقرير سير العمل الذي تمّ تقديمه في المؤتمر السادس

للحزب إلى القائمة الآتية من الأنشطة التي نفذّتها النساء في الجمعيات بين عامي ١٩٩٥ و١٩٩٧ في إسطنبول[٨]:

| | |
|---|---|
| عدد الأعضاء اللاتي تم ضمهن | ٢١٩,٦٠١ |
| الدورات التعليمية المعطاة | ٣,٤٦٥ |
| المؤتمرات المنظَّمة | ١,٥٧٢ |
| عروض الفيديو المنظمة | ١,٥٦٤ |
| المحادثات المنزلية المنظمة | ١٤,٢٣١ |
| حفلات الزواج المنظمة | ٢,٦٥٦ |
| حفلات الخطوبة، حفلات الختان | ٧٥٠ |
| زيارات التعازي | ٤,٢١٥ |
| زيارات التهنئة بالمواليد الجدد | ٣,٧٤٠ |
| زيارات الحِرَفيين | ٦,٣٢٥ |
| زيارات النقطة | ١٥٦,٤١٥ |
| زيارات المرضى | ١٢,٦٢٥ |
| حفلات الشاي المنظمة | ١٨,٦٢٨ |
| زيارات المستشفيات | ١٢,٣٢٥ |
| الدورات المقدمة للفتيات لاكتساب مهارات | ١,٦٠٠ |
| النزهات | ٣١٠ |
| زيارات المدارس | ٧٦٠ |
| الرحلات إلى المسارح | ٢١٠ |
| المعارض (الكرمس) | ٧٥ |
| عمليات المسح المكثّف (tarama) | ٢٢,٤٦٠ |
| الاجتماعات الداخلية المنظَّمة | ٣٢٦ |
| اجتماعات مجلس المحلة الاستشاري | ٤٧١ |
| عدد الأفراد الذين تمّ الوصول إليهم | ١,٢٢٦,٥٧٥ |

(٨) *Istanbul 6 Olağan İl Kongresi Faaliyet Raporu*, p. 35.

من ناحية أخرى، لاقت الأنشطة الخاصة بلجان السيدات اهتماماً كبيراً من قبل جريدة **مللي غازيت** *(Milli Gazete)*، والتي لها صلات قوية بالحزب حيث أصدرت تقارير حول المؤتمرات واللوائح والزيارات التي يقوم بها أعضاء الحزب إلى المستشفيات والمسؤولين في الدولة وكذلك الدورات التعليمية والخدمات والأنشطة الاجتماعية التي تتضمن حفلات إحياء الذكرى أو الأنشطة الاحتفالية والفعاليات الخاصة بلجان السيدات المتنوعة الموجودة في الدولة. وكانت معظم عناوين الأخبار التي كانت تنقلها هذه الجريدة إمّا تهنئة شخصية أو آراء وانطباعات غير نقدية للعمل الذي تمّ إنجازه. ومن خلال تلك الجريدة قام الحزب بنشر الإنجازات الخاصة باللجان وأعطى الشرعية لأنشطتها. وقد ساعدت هاليس تشيفتشي (Halise Çiftçi) وهي مسؤولة هيئة الحزب في أنقرة وإحدى أكثر مسؤولات لجان السيدات نجاحاً على المستوى الإقليمي في تنمية الصلات بين الحزب وجريدة **مللي غازيت** وساعدت في تسهيل تدفق المعلومات.

فمن خلال قراءة المقالات الخاصة بلجان السيدات في **مللي غازيت** يمكن أن ترى المدى الواسع الذي تمارس اللجان من خلاله أنشطتها فعلى سبيل المثال، لم تقتصر الزيارات التي قامت أقسام العلاقات العامة بتنظيمها على المستشفيات وضحايا الفيضانات ومؤسسات الخدمات الاجتماعية فحسب بل شملت أيضاً زيارات للوزير المسؤول عن شؤون المرأة والعائلة في حزب الشعب الديمقراطي الاجتماعي أو زيارة إلى السفارة الأفغانية(٩)، وكذلك زيارة من لجنة سيدات ساكاريا (Sakarya) إلى جمعية المحاربين القدامى (Muharip Gaziler Derneği)(١٠)، أو زيارة إلى مؤسسة زبيدة هانم لرعاية أمهات الشهداء (Zübeyde Hanım Şehit Analarını Koruma Vakfi) وهي جمعية أنشأها حزب الطريق القويم (True Path Party)، فقد حرصت النساء في لجان السيدات أن يوطدن الصلات مع النساء في الأحزاب الأخرى المنافسة مثل حزب الشعب الديمقراطي الاجتماعي وحزب الطريق القويم المنتمي إلى اليمين الوسط(١١). بينما لم

(٩) *Milli Gazete*, 22/10/1995.

(١٠) *Milli Gazete*, 26/10/1993.

(١١) *Milli Gazete*, 23/10/1994.

يكن لدى النساء في اللجان دور الوساطة بين حزبهن وخصومه، فقد ساعد التواصل مع المتنافسين في بناء صورة توافقية ليس فقط في لجان السيدات ولكن أيضاً للحزب كله.

عكست لجان السيدات الخطوط العريضة لعمل الحزب وأيديولوجية «النظرة الوطنية» في المؤتمرات العامة والمقابلات. وكانت الطبيعة القمعية لحظر ارتداء الحجاب هي الموضوع الأساس الظاهر في معظم اجتماعات لجان السيدات المنعقدة. وأشارت النساء القياديات إلى خبراتهن الشخصية في ظلّ هذا الحظر من أجل زيادة التضامن مع المرأة المرتدية للحجاب داخل الدوائر الانتخابية وأدانت هذا الحظر ووصفته بالقمع(١٢). وقد منع هذا الحظر الفتيات المسلمات من اتباع سنة الرسول (ﷺ) الذي أيّد التعليم وحثّ عليه قائلاً: «اطلبوا العلم ولو في الصين»(١٣)، ومن أجل إلقاء الضوء على الأزمة التي تتعرّض لها النساء المحجبات المتعلمات اللاتي لا يستطعن العمل الأمر الذي تتشارك فيه الكثيرات من القياديات السيدات، نظّمت لجنة السيدات في إقليم أنقرة لقاء مع محاميات محجبات حيث أكّدن القيود المفروضة عليهن على الرغم من براءة حجابهن(١٤).

في الخطابات والبيانات الشعبية، أكدت أعضاء لجان السيدات حرصهن على أن هيئتهن لا تتحامل على المرأة غير المحجبة. ووصفن أنفسهن بأنهن أعضاء في هيئة متسامحة فُتِحت للناس من مختلف المعتقدات والممارسات، على عكس العلمانيين الذين يفتقرون إلى التسامح ويهاجمون المؤمنين(١٥). ومن أجل زيادة عددهم كان عليهن تجنيد عدد من النساء غير المحجبات. وبهذا الوعي، أخذن موقفاً ضد أي تمييز قائم على أساس الجنس والنوع، وأكّدن أنهن ضد الاستغلال بسبب الجنس وأنهن أردن حماية حقوق الإنسان(١٦).

---

(١٢) *Milli Gazete*, 24/11/1994.

(١٣) *Milli Gazete*, 23/12/1993.

(١٤) *Milli Gazete*, 23/7/1995.

(١٥) *Milli Gazete*, 6/1/1994.

(١٦) *Milli Gazete*, 4/8/1995.

كانت الصورة المثالية للمرأة المسلمة التي ترمز إليها قياديات لجان السيدات هي «الأم/ المحاربة» كما إن مكانة المرأة المقدسة مؤكدة كما أشير إليها في أحاديث الرسول (ﷺ) وفي آيات القرآن الكريم، وقد أشار هذان المصدران إلى وجوب احترام المرأة وتبجيلها كأم حيث إن «الجنة تحت أقدام الأمهات» كما اتفق المسلمون.

على الرغم من هذا، أكّدت النساء في لجان السيدات أنّهن، باعتبارهن مسلمات، يشاركن أزواجهن في قضية مشتركة وتحدثت مسؤولة لجان السيدات سهيلة كيبابتشي أوغلو (Süheyla Kebapçıoğlu) في مناسبات عديدة قائلة: «على المرأة المسلمة أن لا ترى نفسها كآلة غسيل أو ماكينة طهي أو جليسة أطفال، فالمرأة في الإسلام ليست خادمة لزوجها ولكنها إِلْفٌ وصديقٌ في معركة، فخلال العصر الذهبي للإسلام كانت المرأة تشارك في المعارك إلى جانب زوجها كم حققت مآثر في هذا الشأن»[(١٧)]، وما صرّحت به سهيلة لا يعني أنها تقبل نظرية المساواة بين الجنسين (Feminism). وجادلت أنه على الرغم من أن المسلمين لا يستطيعون النظر إلى المرأة على قدم المساواة المطلقة مع الرجل ـ فعلى سبيل المثال لا تمتلك المرأة الحرية التي يمتلكها الرجل خارج المنزل حيث يُتغاضى عن أي علاقات غرامية أو غير شرعية يمارسها خارج بيت الزوجية ـ إلا إنهم كذلك لا يضعونها في منزلة الدرجة الثانية، وقالت: إن المرأة والرجل «يكملان بعضهما بعضاً»[(١٨)] في قضيتهما المشتركة.

من خلال إنشاء صورة خاصة بـ «الأم/ المحاربة»، كانت النساء في اللجان تنّوه مراراً بالتاريخ. وقد كنّ يستشْهدن بالاستعانة بمجموعة من الشخصيات التركية العثمانية من أجل تعزيز قضيتهم وغرس الصورة المثالية للمرأة المسلمة التي يتطلّعْنَ إليها في العصر الحديث. ومن بين تلك الشخصيات التاريخية أمهات لأبطال وجنرالات وقادة عظماء. وفي هذا الصدد خاطبت مسؤولة لجان السيدات في إقليم كيسيري (Kayseri)

---

(١٧) *Milli Gazete:* 8/8/1994, and 24/8/1994.

(١٨) *Milli Gazete*, 8/8/1994.

خيرية يالنز (Hayriye Yalnız) جمهوراً من النساء المؤيدات للحزب المتجمعات في الإستاد الخاص بالمدينة قائلة: «مرحباً بالأمّهات اللواتي أنجبن الأنبياء والسلطان ياوز سليم (Yavuz Sultan Selim) والسلطان الفاتح (Fatihs)، هؤلاء الذين كانوا سبباً في تحرير العالم»[١٩]. حيث قام السلطان ياوز بالانتصار على مصر وجلب الخلافة للعثمانيين، وانتصر الفاتح على الإمبراطورية البيزنطية، وتمّت استعادة الإرث العثماني لتأكيد هويته الإسلامية. ومما يدعو إلى السخرية أن التقليد العلماني نفسه يفخر بحقيقة أن الفاتح هو حاكم عالمي يقدّر الفن والحرف الغربية ـ وكانت لديه صورة رسمها له الفنان الإيطالي بلليني (Bellini) ـ وأن ياوز هو قائد مسلم انتصر على أنداده من المسلمين المعارضين له. كما خاطبت سيبل إرَسلان (Sibel Eraslan) وهي مسؤولة لجنة السيدات الإقليمية في إسطنبول جمهور الناخبات من السيدات المجتمعات في عرض للأزياء نظّمته لجنة إسطنبول قائلة: «كل واحدة منكنّ ستكون أماً تنجب فاتح المستقبل»[٢٠].

بالإستشهاد بالشخصيات التاريخية، ألقت النساء في لجان السيدات الضوء على البطلات اللاتي شاركن في الحروب التركية أو العثمانية. ننه خاتون (Nene Hatun)[٢١]، على سبيل المثال، هي إحدى من حاربن بكل شجاعة ضد الروس في أرضروم (Erzurum) خلال حرب ١٩٨٧ ـ ١٩٨٨. ومن جانب آخر، خاطبت سهيلة كيابتشي أوغلو (Süheyla Kepapçioğlu) حوالى ٣٠٠ امرأة من كوتاهيا (Kütahya) ومانيسا (Manisa) وشاناكاله (Çanakkale) المجتمعات في باليكسير (Balıkesir) قائلة: «يجب أن لا ننسى ننه خاتون وكارا فاطمة (Kara Fatma) اللتين حملتا القنابل في حرب الاستقلال كما حاربتا في الخنادق، وكذلك النساء اللاتي قمن بأعمال الطهي داخل الخنادق أو حملن الماء على ظهورهن أو من ضمدن جروح الجرحى أو من سطّرن بذلك ملاحم رائعة فهؤلاء هن نساؤنا، فهؤلاء النساء اللاتي عملن داخل الخنادق في أوقات الحرب يجب أن ندعوهنّ إلى تنمية

---

(١٩) *Milli Gazete*, 23/12/1993.

(٢٠) *Cumhuriyet*, 17/2/1994.

(٢١) *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Milliyet Yayinlari, 1986), vol. 17, p. 8594.

الدولة من خلال نشر الأنشطة الثقافية والمشاركة فيها»(٢٢). إلى جانب ذلك، خاطبت سما أَرسْلان (Sema Arslan) وهي المسؤولة عن أنشطة الدعاية في لجنة السيدات في مقاطعة يني محله (Yenimahalle) في أنقرة جمهوراً من النساء في حفل عشاء نظّمته النساء العاملات في هيئة الحزب بالكلمات الآتية: «في حربنا من أجل الاستقلال قامت جداتنا بالتضحية بأبنائهن من أجل حماية القنابل. واليوم، إن تركيا القرن العشرين هي أنتم، هي ننه خاتون التي تقدّم الحزب للعالم من خلال الذهاب من مكان إلى مكان والحصول على أصوات المؤيّدين في صناديق الاقتراع الخاصة بحزب الرفاه من أجل إحلال الحق والعدل»(٢٣)، وقد استخدمت النساء داخل هذه اللجان لغة الحرب وقمن بمقارنة أنشطتهن بما قامت به بطلات الحرب من النساء لكي يعززن من مكانتهن.

علاوةً على ذلك، كانت الإشارة إلى الحرب ومفرداتها المستخدمة في الخطابات العامة والمشابهة للّغة المستخدَمة من الرجال داخل الحزب مستندة إلى رؤية عالمية متشعبة؛ فقد افترضت النساء طوال الوقت مع الرجال أن هناك مواجهات بينهم وبين الدولة أي بين الشرق والغرب. ففي الخطابات العامة، لم تَخَفْ السيدات في اللجان من الهجوم العنيف على الدولة وهو الأمر الذي كنّ يتجنبنه عندما كن يقتربن من ضم بعض أفراد الشعب إلى الحزب. فقد وضّحت هاليس تشفتشي (Halise çiftçi) وهي مسؤولة لجنة السيدات في إقليم أنقرة هذه المواجهة بين المعسكرين كالآتي: «يجبر هذا النظام الأفراد على تحديد خَيار واحد فعليك ارتداء زي المواطنة سواء أكان بحجم أكبر منك أم أصغر، فإذا ظهرت هويتك كمؤمن تُلقى خارج الجيش. والمؤمنة لا يمكنها دخول المدرسة لأنها تضع الحجاب، فعليك أن تختار بين أن تكون مؤمناً أو مواطناً». وبناءً على ذلك، جادلت تشفتشي على أنه «إما أن تسود أعيادكم الدينية (الأشهر الحرم الثلاثة والمناسبات الدينية التي يحتفل بها باستخدام القناديل (Kandil Days))، أو أن يسود هؤلاء الذين يزينون هذه البلدة

---

(٢٢) *Milli Gazete*, 24/8/1994.

(٢٣) *Milli Gazete*, 20/1/1996.

بالأجراس للاحتفال بالعام الجديد... لقد ذهب أجدادنا إلى أوروبا لفتحها ولكن الآن يذهب النظام إلى أوروبا ليكون عبداً لها»(٢٤). ورُسمت الحدود بين المؤمنين وغيرهم بمن يحتفل وبماذا، ودُعِّمَت بمقولة إن أوروبا قامت باستغلال تركيا المسلمة.

وفي إطار هذه الرؤية العالمية، قيل إنّ الإسلام يعطي المرأة حقوقها أكثر ممّا تفعل الجمهورية العلمانية، وأن الرسول (ﷺ) وخلفاءه حموا المرأة وعززوا مكانتها. غير إنه يتمّ استغلالها في تركيا تحت شعار الحريات وحقوق المرأة، فقد فَسَدت وأصبحت أدوات للإعلان. فتحت مسمى التحديث، لم تعط الحقوق التي نصّ عليها الله للمرأة ـ مثل احترامها ـ(٢٥)، ونتيجة لذلك ارتفعت نسبة الطلاق بسبب اختفاء قدسية الحياة الأسرية. ومن ناحية أخرى، ابتعدت النساء في لجان السيدات عن إنجازات الجمهورية وانتقدن التغريب وذلك مثلما فعل القادة الرجال داخل الحزب.

على الرغم من ذلك، لا يمكن أن نتغافل عن حقيقة كونهنّ جزءاً من هذه الجمهورية. قالت مسؤولة لجنة السيدات في إقليم إسطنبول سيبل أرسلان في آخر نقد لها في ما يتعلّق بقضية الحجاب، حيث دانت النظام القمعي على منعها من ممارسة المحاماة، على الرغم من أنها محامية، بهذا التعليق: «هل تخافون من أن تسقط الجمهورية من حجاب طوله ٩٠ سنتيمتراً؟ فهي إرادة الله معنا وهي لن ترضى أن تسقط هذه الجمهورية والمرأة المسلمة الطاهرة والشريفة لن ترضى بذلك»(٢٦).

على الرغم من أنّ معظم المنتديات العامة أو المناقشات بدأت بإظهار أن لجان السيدات تهدف إلى دعاية حزبية مُواجِهة للأحزاب المنافسة، إلا إن بعضها كان أكثر تطوراً وخبرة. ففي اليوم العالمي لحقوق الإنسان، نظمت لجنة السيدات في أنقرة مؤتمرات حول حقوق الإنسان(٢٧) وكذلك في مقاطعة ساريير (Sariyer) في إسطنبول. في أنقرة، تضمّنت المتحدّثات

---

(٢٤) *Milli Gazete*, 23/12/1995.

(٢٥) *Milli Gazete*, 20/12/1993.

(٢٦) *Milli Gazete*, 23/12/1993.

(٢٧) *Milli Gazete*, 21/12/1994.

الضيفات مسؤولات لجان السيدات في إسطنبول وأنقرة وممثلات عن جمعية مظلوم ـ در (Mazlum-Der) (جمعية الدفاع عن المظلومين). وهي جمعية نشأت في الأصل للدفاع عن حقوق النساء المحجبات وجمعية التضامن مع شعب البوسنة وجمعية حقوق الإنسان. وفي إسطنبول، نجحت لجنة سارِيير في جمع أكبر عدد من المشاركات وتضمّنت إحدى أعضاء حزب الشعب الجمهوري، ومحاضِرات من جامعتي (Universities) بوغازايتشي ومرمرة (Boğaziçi and Marmara Üniversitesi) ونسويات من مجموعات نسائية راديكالية، وإحدى أعضاء جمعية المعاقين في تركيا بالإضافة إلى صحافيات وممثلات عن جمعية الدفاع عن المظلومين وكذلك جمعية حقوق الإنسان.

ولم تكن موضوعات المناقشة في هذه المؤتمرات محدّدة فقد طالبت المشارِكات الإسلاميات بتوسيع نطاق حقوق المسلمات وخاصة في ما يتعلق بقضية الحجاب وأهمية اتباع تعاليم الإسلام في منع انتهاكات حقوق الإنسان. ومن بين هذه المطالبات كانت المطالبة بحقوق الإنسان في البوسنة والشيشان وأفغانستان وفلسطين وجنوب شرق الأناضول، وانطلاقاً من أيديولوجية الحزب التي أكّدت أهمية تضامن المسلمين عبر العالم أكّدت الإسلاميات ومن بينهن النساء في لجان السيدات أهميّة التضامن مع مشكلات المسلمات الأخريات. وكانت قضية النساء الكرديات ـ التي عرضتها إحدى الضيفات المحاضِرات ـ نَفَذَت، في الأصل، من سياق التباحث حول مشكلة الحجاب. أما بالنسبة إلى الاجتماعات الخاصة بالاحتفالات باليوم العالمي لحقوق الإنسان فقد انتقدت الممثّلات عن جمعية حقوق الإنسان على سبيل المثال حلّ الحزب الديمقراطي المؤيد للأكراد الذي جاء نتيجة التعاون بين حزب الرفاه والحكومة التي كانت متولية السلطة آنذاك. وصرحت ممثّلة الجمعية أنّه: «بالأمس تمّ حل الحزب الديمقراطي المؤيد للأكراد واليوم يعتبر حلّ حزب الرفاه من بين جدول أعمال الحكومة إلا إذا رفعنا أصواتنا في وجه هذه الأفعال وأن ندين أنفسنا أولاً بالضغط الأخلاقي»[٢٨].

(٢٨) المصدر نفسه.

لذلك، أكدت النساء في حزب الرفاه حقيقة أن «الدفاع عن حقوق الإنسان يحتاج إلى التنازل عن الحقوق الفردية» ليكون صوتك مسموعاً على منصاتهم. وبشكل عام، شعرت معظم النساء اللاتي أجرينا معهنّ المقابلات بعدم الراحة أو حتى بالأسف بسبب فشل الحزب في دعم حزب الشعب الديمقراطي المؤيّد للأكراد. غير أن عدداً قليلاً من النساء استنكرن، بشكل واضح، موقف الحزب تجاه طرد ممثّلي حزب الشعب الديمقراطي المؤيّد للأكراد من البرلمان، على الرغم من أنهن جميعاً استنكرن حلّ حزبهن. وشعرت النساء في اللجان بأنّ عليهن التكيّف مع ممارسات حزبهنّ قبل الدفاع عن حقوق الإنسان.

أما عن الندوات والدورات التدريبية والتثقيفية فقد تناولت نطاقاً عريضاً من القضايا، وأدت نخبة من الرجال في الحزب دوراً متميزاً في هذه الدورات حيث ضُمَّ ناشطون وأعضاء جدد إلى الحزب. فعلى سبيل المثال، حضرت حوالى ٣٠٠ امرأة الدورة التي نظّمتها هيئة الحزب المركزية للجان السيدات في أنقرة بهدف تدريب الأعضاء المنضمات إلى لجان السيدات[٢٩]. وقبل الانتخابات المحلية قام عدد من قيادات الحزب البارزين بتوجيه النساء ملخّصين لهم المسؤوليات الخاصة بواجباتهن في إطار أيديولوجية الحزب، وكان من بين هؤلاء القيادات نجم الدين أربكان، رئيس الحزب؛ وشوكت قازان (Şevket Kazan)، الرئيس المسؤول في العلاقات العامة؛ ورضا أُلوجاق (Rıza Ulucak)، الرئيس المسؤول عن الأعمال الانتخابية؛ ورجائي قوطان (Recai Kutan)، الرئيس المسؤول عن الدعاية؛ وأحمد تكدال (Ahmet Tekdal)، الرئيس المسؤول عن هيئة الحزب المركزية. وإلى جانب ذلك، قامت مسؤولة لجان السيدات سهيلة كيباتشي أوغلو بالتجول في أنحاء الدولة كلها؛ لتنظيم الندوات في أقاليم مختلفة[٣٠]، كي تشرح مبادئ عملهم التنظيمي وإرشاداته ونشرها. وبالإضافة إلى ما قامت به من إعلام السيدات عن الأنشطة الخاصة بلجان السيدات وكذلك مسؤولياتهن، وزودتهن كذلك بملاحظات توضيحية حول دور المرأة في المجتمع وفي الإسلام من أجل تعليم الناخبات في دائرتها الانتخابية وتثقيفهن.

---

(٢٩) *Milli Gazete*, 26/10/1993.

(٣٠) *Milli Gazete*, 21/8/1994.

ولم تكتف لجان السيدات بتعليم الأعضاء والناشطات الأعمال الخاصة بالجمعيات أو أيديولوجية الحزب، بل قامت أيضاً بتدريبهنّ على الخطابات المؤثّرة أي كيفية مخاطبة الآخرين والتأثير فيهم. وقد أكّدت النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات الدور الحيوي الذي تقوم به المرأة في هيئاتهن. فعلى سبيل المثال، عندما قامت وحدة التعليم في الهيئة الإقليمية في أنقرة بتنظيم جلسة تدريبية لمدة حوالى خمس وأربعين ساعة حول تقنيات إلقاء الخطاب، شرحت عائشة شاهين (Ayşe Şahin) مسؤولة وحدة التعليم أن الهدف من هذه الدورة هو «تدريب النساء اللاتي يستطعن توصيل مشاعرهن وأفكارهن وكشف المواهب الدفينة فينا والتعلم من أجل التحدّث بفاعلية أمام فئات مختلفة من الناس»[٣١]. ومن خلال تدريب الخطباء وتحسين أسلوبهم وتعلم تقنيات إلقاء الخطاب، استطاعت الإسلاميات تخطّي حدود دائرة عملهنّ واجتذاب خبيرات من بين الصفوف العلمانية. ومن أجل تمكين أنفسهنّ، كنّ على استعداد للاعتراف بالمعرفة المتفوقة لـ «المعسكر العلماني» عند الحاجة والسعي إلى المساعدة المتخصصة.

## ثانياً: التعبئة على المستوى الشعبي: من الحياة الشخصية إلى الحياة السياسية

بدأت لجان السيدات بالتعبئة على المستوى الشعبي؛ وقامت النساء اللاتي أعطين مسؤولية إنشاء لجنة جديدة، وكان لديهنّ بعض العلاقات بالحزب من خلال أزواجهن أو أقاربهن أو أصدقائهنّ، بالاتصال أولاً بمن ضمن الدوائر القريبة. فاقتربن من زوجات النخبة الرجال من أعضاء الحزب المركزي، وقمن بمتابعة النسيج الاجتماعي للمقاطعة ومعرفة كل فرد، وقمن بمجهود خاص من أجل إقامة بعض الصداقات وتوطيدها مع النساء المحبوبات والمحترمات واللاتي لهنّ دور ريادي في المجتمع. فقد أوضحت إي. أس. (E.S.) أنها حاولت أن تتواصل مع بريهان عبلة (Perihan Abla)، الأخت بريهان، من الجوار وهي بطلة مسلسل تلفزيوني خاص بالحياة في الطبقة المتوسطة في إسطنبول، وكانت بريهان على

(٣١) *Milli Gazete*, 20/3/1995.

معرفة بعدد من الأفراد في مجتمعها وقامت بالتواصل معهم ومساعدتهم وتقديم النصح لهم. فكانت النساء في اللجان يحاولن التقرب إليها وطلبن منها تنظيم حفلة شاي لصديقاتها حتى يتسنى لهن التعرف إليهن. ومن ثَم يتمّ تنظيم مثل هذا الحفل في منزل صديقة أخرى، وهكذا تدعم هذه التجمعات نشاط التعبئة داخل لجان السيدات حيث تنتقل بها إلى مكان جديد. وعلى الرغم من أن النساء داخل اللجان كنّ يكشفن عن هويّاتهن السياسية في إطار هذه الصداقات، فقد كنّ حريصات على عدم الوعظ وعدم الجدال في هذه الأطر الاجتماعية، على الرغم من أنهنّ مجادلات بطبيعاتهنّ في الاجتماعات العامة التي يتمّ تنظيمها في الدوائر الانتخابية ولكن ليس في أثناء محاولة جذب أعضاء جدد للانضمام. وبمرور الوقت، عندما تنظّم أعضاء اللجان حفلات الشاي يمكن شرح أيديولوجية الحزب فيها.

كان من الضرورة بمكان أن لا تثير النساء في لجان السيدات رعب غيرهن اللاتي لا يعرفهن من خلال الحديث السياسي أو الدعوة الدينية. ولكن على العكس، كان الهدف من لجان السيدات الحفاظ على النشاط السياسي داخل الإطار الإجتماعي، فالنساء العلمانيات اللواتي عملن للحزب لم يشعرن بالراحة في نطاق الخطاب السياسي. فبالنسبة إلى عدة نساء إن الخطاب السياسي يعني الخطاب اليساري، وكان الخطاب اليساري أمراً يثير الخوف والرعب. ففي إحدى المقابلات التي أجريت مع إحدى أعضاء اللجنة، أشرت إلى لجان السيدات بكلمة أُرغُت (örgüt) وهي كلمة تعني حرفيّاً «الهيئة» ولكنها تستخدم للإشارة إلى المجموعات العسكرية اليسارية؛ لذا، شعرت بالارتباك وصحّحت لي اختياري لهذا اللفظ وأكدت أنه لا يوجد أي مجموعة عسكرية يسارية في الجوار؛ حيث إن هذه الكلمة تثير الرعب وتدلّ على العنف الذي قامت به الهيئات الشيوعية الماركسية التي كان ضحيتها الشباب. وعلى الرغم من ذلك، تتمتع الأعضاء في لجان السيدات بعلاقات ودية مع باقي الأفراد في المقاطعات ويتحدثن معاً عن مشكلاتهنّ سواء أكانت مشكلات تتعلّق بارتفاع الأسعار أم بتعليم الأطفال في المدارس. فغالباً ما تقوم النساء في اللجان بإنشاء هذه العلاقات الاجتماعية وتتواصل بشكل فعال مع جمهور الناخبات وتجذبهنّ إلى الحياة السياسية. حيث إن المجال الاجتماعي

ليس مجرد مكان للحياة السياسية ولكن أيضاً مكوّن آخر حيث تُصان هذه الشبكات الاجتماعية(٣٢).

وفي هذه الشبكات القائمة على الصداقة والتضامن، كانت أيديولوجية الحزب وقيادته أمراً ثانويّاً، فقد شرحت إحدى مسؤولات هيئة إسطنبول ذلك قائلة: «لم يكن أربكان، بل قمنا نحن بجذب السيدات إلى الحزب ومن أجلنا جئن». وتحاول النساء في اللجان التقرب إلى النساء في الدائرة الانتخابية بشكل مدني تفتقده أولئك النساء في الأحزاب الأخرى. وفي إسطنبول، أشارت المجموعة المهاجرة إلى المدينة إلى الاهتمام الذي أظهره حزب الرفاه واستقبلهم به وحاول أن يساعد في حلّ مشكلاتهم وكذلك تقديم المساندة الشخصية والمساعدة. وأشركت اللجان هذه المجموعات في الحياة المدنية من خلال الخدمات التي تقدّمها من حيث جعل أصواتهم مسموعة على المستويين القومي والإقليمي عن طريق أصواتهم الانتخابية. وإلى جانب ذلك، لم تكن حفلات الشاي هي الوسيلة الوحيدة للتقرب إلى هؤلاء النساء ولكن كانت أعضاء الحزب يذهبن إلى البيوت بانتظام وتلطفاً بالتعبير يطلق على ذلك (tarama) «المسح» أي «طريقة التحقيق المكثف». فتقوم الأعضاء بزيارة المنازل الموجودة في الحي واحداً تلو الآخر. كانت كاديكوي (Kadıköy) مقاطعة علمانية عريقة للغاية في إسطنبول وكان من الصعوبة بمكان على حزب إسلامي أن يحصل على أصوات مؤيّدة له فيها. وقد شرحت إحدى مسؤولات اللجان في هذه المقاطعة كيف كن يزرن كل مكان، وينافسن الأحزاب الأخرى في مقاطعة حيث لن يصدق أبداً أحد في المعسكر العلماني، أن يحصل فيها حزب الرفاه على أصوات. وقد استعدّت النساء في هذه اللجان من خلال تحضير خرائط لكل شارع وكل بيت داخل هذه المقاطعة حيث تجوب حوالى خمس أو ست ممثّلات عن اللجان، ومن بينهنّ مسؤولة اللجنة نفسها، وتتواصل مع العائلات في هذا المكان. كان في مقاطعة كاديكوي هذه مبان تحتوي على شقق سكنية، وكذلك منازل

(٣٢) كانت العلاقات بين الأشخاص أمراً هامّاً بالنسبة إلى الحزب كله، وليس بالنسبة إلى لجان السيدات وحدها. انظر: Jenny B. White, «Islam and Democracy: The Turkish Experience,» *Current History*, vol. 94, no. 588 (January 1995), p. 11.

خاصة بالإضافة إلى بيوت من الصفيح، وكان الفريق من اللجان يدقّ باب كل شقة وكل طابق؛ فتبدأ اثنتان من الطابق العلوي واثنتان أخريان من الطابق السفلي، وتنتقل مسؤولة اللجنة في الطوابق الباقية، فيعملن خلال النهار ليلتقين بربات المنزل وقت غياب الرجال.

كنّ يطرقن الباب ويعرِّفْنَ بأنفسهن، ويسألن السيدات اللاتي يتحدثن معهن عن معرفتهن بحزب الرفاه. وبعد ذلك، وبناءً على ما تحدثن به، يسألن إذا كانت لديهن أي نية للتصويت لصالح حزب الرفاه، فإذا كانت الإجابة «لا» يسألن عن الجانب السلبي الذي تراه هذه المرأة في الحزب، وما يجب على الحزب أن يقوم به أو لا يقوم به، ويستمعن إليهن باهتمام ويؤكّدن أخذَ رأيِها في الاعتبار. وحتى عندما تغلق بعض النساء الأبواب أمامهن أو يلاحقهن الرجال؛ فلا يشكل ذلك للأعضاء مشكلة فهناك الكثير غيرهن ممن يمكن استطلاع رأيهن. أما إذا كانت الإجابة «نعم» فتسأل هذه الممثّلة عن مدى إمكانية انضمام هذه المرأة إلى أعضاء الحزب. فغالباً ما تكون ردة الفعل الأولى إما «لا» أو طرح سؤال «لماذا؟»، ومن ثَمّ توضح الممثلة لِمَ يردن انضمامها إلى الحزب ولِمَ سيكون الأمر مفيداً بالنسبة إليها. وتعرض ثلاثة أسباب مهمة: **أولها**، أن الحزب يريد أن يطلع على عدد الناخبين الذي سيحصل على أصواتهم، **وثانياً**: يريد الحزب أن يطور عملية التواصل مع الدوائر الانتخابية، **وثالثاً**: وأكثرها أهمية بالنسبة إلى الأعضاء المُحتَمَلين، أن الحزب يريد مساعدة أعضائه في تأسيس مجتمع؛ حيث إنْ احتاج العضو إلى أي مساعدة يستطيع الحزب تقديمها، وقد تكون هذه المساعدة مادية أو معنوية وتقدّم في حالات المرض أو الوفاة أو استقبال مولود جديد أو الزواج، بحسب ما تتطلب كل حالة. وقد تكون المساعدة في التأمين على الصحة أو خدمات رعاية الأطفال أو المساهمة في مهر الفتيات، فكل النساء اللاتي يعملن داخل الحزب يؤدّين هذه المساعدة على المستوى المحلي، وذلك في إطار استكمال العمل التعاوني مع كل امرأة يتعرفن إليها.

علاوةً على ذلك، أشارت أعضاء اللجان إلى أن هناك نساءً رفضن الدخول في الحزب، ولكن على الرغم من ذلك يمكن إقناعهنّ. وبمرور

الوقت، عملت اللجان على هذه الحالات الخاصة بمزيد من الاهتمام، فقمن بتنظيم زيارات النقطة التي تتمّ بشكل فردي حيث تقوم واحدة أو اثنتان من الأعضاء بتحديد موعد أو الاستئذان لتناول القهوة مع هذه المرأة التي أشرن إليها بإمكانية التأثير فيها. وفي أثناء تناول القهوة، ينشئن صداقة؛ حيث إن المرشحات لعضوية الحزب يجب أن يثقن في الأعضاء وبعد الشعور بالارتياح لهذه الصداقة غالباً ما تودّ هذه المرأة الانضمام إلى الحزب.

من ناحية أخرى، كانت للطقوس والشعائر المحلية التي لها أساس في الدين أو الثقافة في تركيا دور حيوي ضمن أنشطة لجان السيدات. وكما بحثنا آنفاً، كان الهدف من الإصلاحات الجمهورية خصخصة الدين بدلاً من محوه نهائيّاً. وعلى الرغم من أن التزام الإسلام يجب أن يكون قد تغير، وقد يضعف في حياة قطاعات كبيرة من الناس، وخاصة في المناطق الحضرية، لكن كانت حالات استقبال مولود جديد أو حالات الوفاة أو حتى الزواج تغلب عليها الطقوس الدينية بين مجموعات مختلفة تقتصر على طبقة محدّدة أو منطقة بعينها. وعندما لا تتمكّن اللجان من ترتيب زيارات اجتماعية أو إجراء مقابلات وأحاديث ودية داخل المنزل، فإنها تستفيد من فرص التواصل الاجتماعي التي تقدّمها الأعراف التقليدية والتي في معظمها مبنية على الدين. فقراءة القرآن الكريم وخاصة في الأشهر الحرم كان من بين الأمور التي ركزت عليها النساء في اللجان؛ فخلال ذكرى المولد النبوي يقمن بمساعدة الجيران في تنظيم إنشاد لقصيدة المولد التي كتبها سليمان شلبي يصف فيها يوم مولد الرسول (ﷺ). وكذلك عندما تحدث حالات الوفاة تحب العائلات تلاوة القرآن بينما يود غيرهم تلاوة سورة يس - وهي السورة السادسة والثلاثون من القرآن - أربعين مرة، وكانت النساء داخل اللجان على استعداد للترتيب لهذه الخدمات.

من ناحية أخرى، كانت الطبقات المتوسطة التي تتضمن البورجوازيين والبيروقراطيين والمفكرين، وهن جميعاً ملتزمات بالجمهورية العلمانية، يراعين بعض هذه الأعراف، وفي معظم الأحيان تلاوة القرآن عقب إجراءات الجنازة. ومع ذلك فإن هذه المجموعات

كانت بعيدة كل البعد عن مجال التدين ولم يمارسن مثل هذه الأنشطة في بيئاتهن العلمانية. وفي هذا الإطار، عرضت أعضاء حزب الرفاه تقديم هذه الخدمات ممّا أدى إلى توطيد العلاقات والصلات وتمكين أنفسهن. كما سمحن لهذه المجموعات العلمانية والتي تضمّ عدداً من المطربات والنجمات البعيدات كل البعد عن الدين ولكنهن يلتزمن بهذه الطقوس بالمشاركة في هذه الشعائر الدينية؛ وبذلك قمن بإيجاد التواصل بين العلماني والديني وسمحن بوجود الحوار بينهما.

وقد أخذت اللجان على عاتقها القيام بهذه الخدمات الدينية بكل جدية حيث إنها، من وجهة نظرهن، فرص ممكن أن تخدم بوصفها نقاطاً محورية في أنشطة التعبئة. وبدأ تطوير الصداقات في هذه الأطر، وبالتالي زادت فرص إثبات إلى أي مدى يعتبر هذا المجتمع مؤمناً وملتزماً ومهتمّاً، ويمكنه جذب عدة نساء إلى دوائر اللجان.

وإلى جانب الطقوس والشعائر الدينية، كانت النساء العلمانيّات ذوات فائدة كبيرة في توسيع دائرة لجان السيدات. كانت ربّات المنزل اللاتي ينتمين إلى الطبقة المتوسطة ينظّمن أيام استقبال (Kabul günleri) في القرى والمدن بين الأصدقاء والجيران بشكل منتظم بحيث يكون لكل امرأة يوم محدّد تنتظر فيه صديقاتها. وبالإضافة إلى ذلك، كانت حفلات الشاي، التي تنظّم كل أسبوع أو كل أسبوعين أو كل شهر، تمثّل شبكة مهمة للمعلومات وعلاقات التضامن والتي كانت تحدّدها النساء في حزب الرفاه. مع مرور الوقت، تطوّرت هذه الحفلات بتطور المتطلبات واحتياجات المجتمع الاستهلاكية وتحولت إلى «أيام ذهبية» (altın günleri) حيث تقوم الأعضاء بجمع المال من أجل شراء عملات ذهبية وإعطائها لكل واحدة منهنّ بالتناوب وقد كانت هذه العملات الذهبية مدّخرات تكوِّن في النهاية رأس مال خاص بمجتمعهن الصغير وتحت تصرفهن[٣٣]. وقد حضرت الأعضاء في حزب الرفاه مثل هذه التجمعات وتحدثن عن قضايا سياسية، مثل: التضخم والفساد ونقص الخدمات المحلية والتي

(٣٣) للتعرف إلى المواقف المشابهة بين النساء في الطبقات الفقيرة في مصر، انظر: Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

تعتبر مشكلات تقابلها المرأة في الحياة اليومية وينبغي حلها؛ فقدّمت الأعضاء في الحزب قناة سياسية لمعالجة هذه المشكلات في إطار يتمّ فيه عرض مقترحات بديلة.

نتيجة لذلك، استطاعت النساء في الحزب إدماج السياسي في إطار الحياة الخاصة للنساء تمهيداً لنقلها، فعلياً، إلى المجال السياسي. لم يكن حقل الحياة الخاصة شاملاً للعلاقات الشخصية التي لها آثار سياسية فقط وهو الأمر الذي كانت تعتقده نساء عديدات كالنسويات: «الخاص هو السياسي». ولكن، يحتوي النطاق الخاص على بعض الشؤون المادية ذات الطبيعة السياسية حتى وإن كانت لا تدلّ على ذلك من المسمّى، وكان لها أثر في الإطار السياسي الرسمي. وبالتالي، أصبحت العلاقات الشخصية التي قامت بها النساء في اللجان داخل الإطار الشخصي قنوات تنقل عبرها القضايا المتعلّقة بالسياسة إلى الساحة السياسية. وحدّدت نساء اللجان هذا الوسيط، الذي تشعر من خلاله المرأة بالراحة، وتتحرّك به نحو السياسة في إطار اجتماعي ومن بينهنّ العاملات في الحزب. وفي هذا الشأن وُظِّفت الشعائر والطقوس الدينية لاجتذاب أصوات النساء والدخول في مجال الحياة السياسية فتجاوزت النساء في اللجان حدود الإطار الخاص في الوقت الذي قمن فيه بتوسيع الإطار السياسي. وفي ما يتعلّق بالمقدس وبحقّهنّ في ممارسة إسلام أورثوذكسي (متشدد)، بدأن بغزو قلب السياسة العلمانية بإسلام غير أورثوذكسي (غير متشدد).

**ـ التعددية وحشد العضوات**

حرصت النساء في لجان السيدات على إدراك مختلف احتياجات ومتطلبات البيئات المحلية، وكان حزب الرفاه ـ على عكس غيره من الأحزاب المنافسة ـ ناجحاً في تلبية الثقافة المحلية والمتطلبات الخاصة للدائرة الانتخابية المحلية[٣٤]. وعلى الرغم من الهيكل الهرمي والصارم سمح الحزب بالمرونة بين فروعه على مستويات مختلفة من الهيئة. وحرصت هيئات مختلفة على المستوى الإقليمي وعلى مستوى المقاطعات

(٣٤) Hakan Yavuz, «Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey,» *Comparative Politics*, vol. 30, no. 1 (October 1997), pp. 78-80.

على التفاعل مع الحقائق الاجتماعية والاقتصادية المتنوعة والحقائق الثقافية للبيئات المحلية. ففي مدن العاصمة، بدأ الحزب بالتنظيم لنشاطه في ضواحي المدينة حيث يقطن المهاجرون الجدد مع التشديد على الحديث عن الظلم والتعهّد بإحلال العدل. أما مدن الأناضول الرئيسة فكانت تنتمي إلى دائرة انتخابية مسلمة سنية محافِظة فقد استطاع الحزب أن يستقطب جمهوراً منهم عن طريق الدعوة إلى التمسك بالتقاليد والأعراف. أما في جنوب شرق الأناضول، تمكن الحزب من اجتذاب مؤيدين من السكان الأصليين في هذه المنطقة وهم الأكراد، عن طريق التحدث إليهم عن التضامن الإسلامي.

ومن جانبها، اقتفت لجان السيدات النهج نفسه. ففي إسطنبول وفي الأحياء الفقيرة التي يقطنها المهاجرون الجدد، مثل: حي باغجيلار (Bağcılar) أو سلطان بيلي (Sultanbeyli) أو العمرانية (Ümraniye)، تحدّث العاملون في الحزب عن نقص الخدمات والاحتياجات المادية مثل الطرق غير الممهدة والمدارس غير المفتوحة والعيادات الطبية غير المجهزة. بينما في المقاطعات «الأغنى» ـ كما وصفتها إحدى من أجريت معهنّ المقابلات ـ مثل الفاتح وأُسكُدار فكان يسود الحديث عن قضايا الأخلاق مثل منع تناول الكحول، ومنع ممارسة الدعارة، وعدم محاكاة الغرب، وانتهاك الثقافة الوطنية. أما بالنسبة إلى منطقة شارع البستان (Caddebostan) التي تقطنها الطبقة العليا المتأثرة بالغرب والتي تعد جزءاً من مقاطعة كاديكوي، فقد نظمت اللجان فيها عرضاً للأزياء الإسلامية في أشهر كازينو ماكسيم (Maxim) حيث كان يقوم فيه عدد من النجوم والمُغنّين بإحياء الحفلات. فقد أرادت النساء في اللجان جذب انتباه الأخريات غير المهتمات بالحزب من خلال إثارة فضولهنّ لحضور عرض للأزياء في الكازينو. ومن ثَمّ، يمكن أن تهتمّ هذه المجموعة من السيدات بمجتمع الإسلاميين أو على الأقل يصل إلى مسامعهن شيئاً عن عمل النساء الإسلاميات في الحزب، وقد اتسمت النساء الإسلاميات في الحزب بالصبر ما مكّنهن من تنمية هذا الشعور الضعيف بالتعاطف.

وفي بعض المقاطعات، كان نجاح اللجان أكبر مما تمّ تحقيقه في مقاطعات أخرى. ففي إسطنبول، على سبيل المثال، كان من الصعوبة

بمكان التوغل في تشاتالجا (Çatalca) ويالوفا (Yalova) وشيل (Şile) وكاديكوي حيث كانت معاقل شديدة القوة للعلمانية، إذ كانت حدود الحقل الديني آخذة في التبلور والصرامة بمرور الوقت وعلى النحو الذي وضعها فيه الكماليون، كما كان الأفراد على معرفة تامة باحتياجاتهم وقيمهم وليس لديهم أي حافز للبحث عن غيرها. أما في المناطق التي توجد فيها مجموعة المهاجرين المهملة، كان عمل سيدات اللجان أكثر نجاحاً في حشد عدة أعضاء ـ كما كان حال الحزب بوجه عام ـ وفي هذه المناطق، كانت القيم والأخلاق في انحراف حيث إن هؤلاء الأفراد قد تركوا أوطانهم وكانت الحاجة المادية شديدة. وكانت بلاغة النساء الإسلاميات في خطاب هؤلاء والتأثير لها صدىً في ثقافة السكان المهاجرين.

وفي أنقرة، كان هناك اهتمام مماثل بالاختلاف بين المقاطعات فعلى سبيل المثال كانت أنشطة اللجنة وخطابها في تشانكايا (Çankaya) مختلفاً تماماً عن الأنشطة داخل ياهيالار (Yahyalar) وتشنتاب (Çantepe). كانت تشانكايا قلب المدينة العريقة حيث تقطن الطبقة الراقية ويوجد فيها القصر الرئاسي. أما بالنسبة إلى ياهيالار وتشنتاب فقد كانت شديدة الفقر وقد أوضحت مسؤولة الهيئة في إقليم أنقرة «الأفراد في تشانكايا يأكلون ويلبسون»؛ فيمكن التحدث عن السياسات الاقتصادية ونسبة التضخم وقضايا حقوق الإنسان والإتيان بإحصائيات وأمثلة من الخارج. أما في ياهيالار فيصعب على الناس الاستماع لمثل هذه الأمور، إنهم في ياهيالار يصارعون من أجل العيش؛ إنهم في أمسّ الحاجة إلى الطعام والوقود.

لم يكن على النساء في اللجان فقط تنويع الخطاب، بل السلوك واللباس أيضاً؛ وكنّ يعلمن أن الأفراد في تشانكايا يحتفلون بالأعياد العلمانية، مثل الاحتفال بالعام الجديد بشيء من الاستمتاع أكثر من الاحتفال بالأعياد الدينية، فقمن بتنظيم أنشطة للعلاقات العامة وأعطين الأولوية للاحتفال بهذه الأعياد العلمانية؛ حيث رأين أنّه من أجل تغيير الأفراد عليهن أولاً أن يقبلنَهنّ على حالهنّ، ويحترمن آراءهنّ، وإلا لن يستمع أحد لهن. فقد كانت الناطقة التي تذهب إلى أحد المنازل في تشانكايا في أثناء الاحتفالات بعيد الأم ترتدي مثل ما يرتدي معظم من

يقطنّ هذه المقاطعة، ولا ترتدي المعطف الإسلامي الطويل (Pardesü)، هذا إذا استثنينا الـ «تشارشف» (الشادور) (çarşaf) الذي كان على الأرجح يشير إلى الظلامية بالنسبة إلى أغلبية سكان تشانكايا. وبدلاً منه ترتدي المرأة بذلة طويلة، كما يكون حجابها أصغر حجماً وأقل غرابة وتربطه حول عنقها. وهكذا، ترتدي ملابس إسلامية وفي الوقت نفسه اتّخذت المظهر العلماني في اللباس لأولئك اللواتي تحاول جذبهنّ إلى الحزب، فهذه كانت وسيلتهنّ في اختراق الحدود بين الإسلاميين والعلمانيين من خلال أعراف اللباس.

أما في ما يتعلق بلغتها، كانت الناطقة حريصة على انتقاء كلمات تركية خالصة لا تتخللها مفردات من اللغة العربية. فعندما تأسست الجمهورية، قام المؤسسون الكماليون بإصلاح لغوي جوهري استبدلوا من خلاله بالأبجدية العربية الأبجدية اللاتينية بالإضافة إلى تأسيس معهد اللغة التركية من أجل تنقية اللغة التركية المعاصرة من الآثار العثمانية، فالتحدث باللغة التركية الخالصة يعني أنك تحترم الإصلاحات الكمالية وأهدافها، وأنك لا تمثل تهديداً للجمهورية. وهكذا، كانت المرأة الممثّلة عن حزب الرفاه عندما تقرع باب إحداهن تلقي التحية بقولها: «صباح الخير» (iyi günler) بدلاً من «السلام عليكم» (selamünaleyküm)، والتي كانت غالباً ما تستخدم بين الجماعات المتدينة التقليدية في تحية بعضهم بعضاً. فخلال المقابلات التي أجريتها، لاحظت أن النساء الأعضاء في الحزب يتحدّثن مع بعضهنّ عبر الهاتف أو عندما يدخلن لزيارة إحداهنّ باللغة التي تغلب عليها الكلمات العثمانية، والتي لا تستخدمها النساء عادة في مثل سنهنّ ممن درسن في المدارس العلمانية. وصرّحت ممثلة حزب الرفاه في تشانكايا أنها كانت تتحدث اللغة نفسها التي يتحدث بها من يقطنون في تلك المنطقة، وهكذا تكون واحدة منهنّ وليست شخصاً يُخَاف منها. ولم تكن تعتبر هذا الأمر نفاقاً أو مكراً بل هو فهم للعالم المختلف الذي تنتمي إليه من تحاول جذبهن إلى الحزب.

أما بالنسبة إلى النساء اللاتي أجريت معهنّ مقابلات واللاتي لديهن الخبرة نفسها في مناطق أخرى في تركيا إلى جانب المراكز الحضرية، فقد كانت لديهنّ قصص مشابهة؛ حيث كان عليهن الإذعان لتغيير جدول

أعمالهنّ واستبدال أولوياتهنّ بالإضافة إلى تنوّع الهويات المحلية العريقة. تحدثت إي. أس. (E.S.) عمّا مرت به في نيفيشهر (Nevşehir) وهي مدينة صغيرة تقع في وسط الأناضول من مشكلات خاصة بإغلاق حدود الأناضول الجنوبية الشرقية، وذلك بسبب اعتقال عدد من سائقي الشاحنات الأتراك على الحدود، وكانت زوجاتهم بحاجة إلى المواساة، وقد شغلت هذه القضية النساء في الحزب أكثر من أي شيء آخر، وكان على ممثلات الحزب أن يتّخذن موقفاً أو يعرضن هذه المشكلة على القريبات منهنّ في المنطقة.

وهناك أمثلة أخرى مأساوية تشير إلى الأولويات المختلفة التي كانت تعمل على أساسها اللجان في منطقة البحر الأسود. عقب تفكّك الاتحاد السوفياتي، بدأت النساء الروسيات بالسفر إلى تركيا من أجل ممارسة الدعارة، وقد أدّى وجود عدد كبير من العاهرات، على نطاق واسع في ساحل البحر الأسود الشمالي الشرقي في تركيا، إلى وجود تغيّر كبير في فهم الأخلاق السائدة، وكذلك تغيّرت مكانة المرأة داخل العائلات التي تقطن هذه المنطقة[٣٥]. في تركيا، كانت هناك عدة عقوبات تمّ تنفيذها على النساء بتهمة الزنا، وعلى العكس لم تتم معاقبة الرجال مرتكبي هذه الفاحشة. وبالتالي، أدت ازدواجية المعايير هذه إلى إيجاد تربة لممارسة الدعارة، وفي ظلّ هذه الظروف، عانت النساء المنتميات إلى عائلات تقليدية الشعور بالتهديد عندما بدأ أزواجهن بقضاء وقت طويل وإسراف مال وفير مع العاهرات، وفي الوقت نفسه، تمّ هجرهن لأن هؤلاء العاهرات أصبحن عشيقات أزواجهنّ.

في ذلك الوقت، لم تترك نساء حزب الرفاه هذه الفرصة لتمرّ مرور الكرام من دون محاولة الاستفادة منها؛ ففي مقاطعة بولانجاك (Bulancak) في المنطقة الواقعة شمال شرق البحر الأسود قامت النساء في حزب الرفاه بشنّ حملة جمعن فيها حوالى ٦,٥٠٠ توقيعاً؛ دعماً لعريضة ضد العاهرات الروسيات بسبب تدميرهنّ للحياة الأسرية في هذه المنطقة،

---

(٣٥) Ildiko Beller-Hann, «Prostitution and its Effects in Northeast Turkey,» *European Journal of Women's Studies*, vol. 2, no. 2 (1995), pp. 219-235.

وطبعت جريدة **مللي غازيت** (*Milli Gazete*) في صفحتها الأولى صورة كبيرة لمسؤولة لجنة السيدات في بولانجاك ومسؤولة هذه الحملة وهي عديلة غوند أوغدو (Adile Gündoğdu) وكانت ترتدي نظارات و«تشارشف» (شادور)، وأشارت إلى أن أعضاء البرلمان عليهم أن يتفاعلوا مع هذه القضية إذا أرادوا الحفاظ على الحياة الأسرية في منطقة البحر الأسود[٣٦]، وفي إقليم طرابزون (Trabzon)، كانت هناك حملة مماثلة قامت فيها مسؤولة لجنة السيدات، والتي نشرت لها صورة أيضاً كبيرة وهي ترتدي «تشارشف» (الشادور)، بتوضيح أنهنّ قد جمعن حوالى ٢٠,٠٠٠ توقيع في هذا الإقليم سيتم تقديمها إلى المحافظ، كما يخطط أن تُقَدَّم إلى تانسو تشللر (Tansu Çiller) التي كانت رئيسة وزراء تركيا في ذلك الوقت[٣٧]. كما قامت اللجان بتنظيم عدة لقاءات سياسية علقت خلالها يافطات تهاجم فيها العاهرات الروسيات بعبارات، مثل: «فندق ونزل تعني الإيدز» (Otel - Motel - AIDS) وكذلك «هذه ليست سياحة بل وصمة عار» (Turizm değil rezalet)[٣٨]. ومن المدهش أن هذا النشاط السياسي جاء في ظلّ مناخ لم يكن من المعتاد فيه تسييس أي مشكلة خاصة بالمرأة ورفع صوتها في الساحات العامة. فقد تحوّلت قوة المرأة وموهبتها، التي استخدمتها في النطاق الخاص في تنظيم القيم والاستفادة منها، إلى تواجد سياسي في الساحة العامة عندما شعرت بأنّ عالمها الخاص معرَّض للتهديد. وفي ذلك الوقت، حصل حزب الرفاه على عدد أصوات كبير في هذه المنطقة[٣٩].

وقد اختلف عمل الناشطات في أماكن عديدة في الدولة، ليس فقط من ناحية مصطلحات القضايا نفسها التي تتمّ مواجهتها ومرونة الخطاب في اللجان المختلفة، بل أيضاً من حيث الاستقلالية التي تحظى بها النساء الناشطات في المجال العام. فقد كانت النساء اللاتي يعملن في

(٣٦) *Milli Gazete*, 13/12/1993.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) Beller-Hann, Ibid., pp. 225-226.

(٣٩) كتبت صحيفة **صباح** (*Sabah*) عن نجاح حزب الرفاه في المنطقة بعنوان «Nataşa's Favoritism to Refah»، حيث تستخدم كلمة «Nataşa» لتشير إلى العاهرات الروسيات. انظر: *Sabah*, 29/3/1994.

لجان شرق الأناضول مقيّدات أكثر من النساء اللاتي يعملن في الأقاليم الغربية. وعلى الرغم من أنّ دراسة اللجان في الأقاليم المختلفة كانت خارج نطاق هذا العمل، فقد أكّدت النساء اللاتي عملن في الشرق أن الظروف كانت أكثر صرامة على النساء. فقد انتشرت معايير النظام الأبوي بشكل كبير في الشرق حيث خضعت المرأة إلى زوجها واعتمدت عليه أكثر من نظرائها النساء في منطقة الأناضول الغربية. تحدثت أم. إتش. (M.H.) والتي تعتبر على دراية باللجان التي تقع في ديار بكر (Diyarbakır) وبيتليس (Bitlis) وفان (Van) قائلة: «إن المرأة التي تعمل داخل اللجان التي تقع في هذه الأقاليم تعتمد بشكل كبير على زوجها وتطلب منه الإذن في كل شيء». وقالت: «لم تكن هناك مشكلة في إسطنبول، ولكن في الشرق لم تستطع المرأة أن تخطو خطوة واحدة من دون أن يكون زوجها بجانبها ولا حتى أن تدخل في الأماكن العامة وكذلك لا تتمكن من حضور الندوات والاجتماعات من دون إذنه، وقد ظلّ تطبيق هذه المعايير مستمراً ولكن الحمد لله في إسطنبول نجحنا في التخلص منها». فقد كان من المعروف جيداً أنّ المرأة التي تعمل في المناطق الحضرية تشعر بالاستقلالية أكثر من النساء في المنطقة الشرقية؛ حيث توجد بعض التقاليد الصارمة. ولعل من المثير للسخرية أن أم. إتش. تحمد الله على الاستقلالية التي تعيشها في إسطنبول وربما ترجع هذه الاستقلالية إلى عدة عوامل على سبيل المثال نسبة العلمانية الأكبر في المنطقة الغربية وعلى الرغم من ذلك، فإن الله وحده هو من أعطى المرأة هذه الحرية.

وقد أثبتت تعبئة النساء في لجان السيدات خطأ الاعتقاد السائد بأن المرأة ليس لديها اهتمام خاص بالسياسة. وبالتحفيز الديني وبالالتزام الشديد اجتذبت النساء غيرهن بقبولهنّ على حالتهنّ أي بوصفهن ربّات منزل يبقين في بيوتهن، ومن خلال التقرب إلى هؤلاء النساء داخل الإطار الخاص بهن، تعتبر النساء في لجان السيدات محفّزاً لهن، وقد أدّين دور قنوات لنقل اهتماماتهن ومتطلباتهن إلى الساحة السياسية.

ولأن المرأة داخل هذه اللجان كانت مستبعدة عن مراكز صنع القرار في الحزب، فقد يتوقع أحدهم أن يكون من الصعب أن تنفّذ متطلبات هؤلاء النساء اللاتي تمّت تعبئتهنّ وأن تُسيَّس اهتماماتهنّ؛ ولذلك، قيل:

«إن هؤلاء النساء اللاتي تمّت تعبئتهن هن مجرد صناديق انتخابية للحزب وأداة لتمكين النخبة المحافِظة». ومما لا شك فيه أن الحزب استفاد بالفعل من أصوات النساء، ولكن على الرغم من ذلك لم يكن من السهل الحصول على أصوات من الرجال أو النساء من دون إخضاع الحزب إلى المساءلة فقد كان من السذاجة أن تظنّ أنّ صوت المرأة يمكن استغلاله لفترة طويلة، فكان من الضرورة بمكان أن تُزال العوائق الموجودة وتتغير السلوكيات الأبوية التي تحول دون وصول المرأة إلى أعلى المناصب وذلك مع احترام حق المرأة في تشكيل أولوياتها. من ناحية أخرى، كان انتقال المرأة إلى الإطار السياسي الخطوة الأولى نحو توسيع الحدود التي قد تسعى من خلالها إلى الحصول على اهتماماتها.



# الفصل الخامس

## رؤية نساء حزب الرفاه العالمية

كان للنساء داخل حزب الرفاه رؤية عالمية فريدة ملأتهم بالقوة اللازمة من أجل تشكيل مجتمعهنّ. في هذا الفصل، سأسبر أغوار هذه الرؤية وكيف تفكر هؤلاء النساء وبماذا يؤمنّ مع الأخذ في الاعتبار أنهنّ نشأن في بيئة علمانية ومع ذلك أيّدن أيديولوجية إسلاميين موجّهة سياسياً. وبالنسبة إلى عدة نساء في المعسكر العلماني، كانت النساء في حزب الرفاه، ضمن البيئة المحلية وخارجها، مُلغَزات (يمثلن لغزاً بالنسبة إليهن) وذلك بسبب تنازلهن عن كل الفرص التي قدّمتها لهنّ الدولة العلمانية المتغرِّبة والمجتمع وبدلاً من ذلك تبنّين أيديولوجية ضد اهتمامات المرأة[1].

ومما يدعو إلى السخرية، إن ما تؤمن به النساء الإسلاميات كان يُتَصوَّر لغزاً وبالمثل اكتفاءً ذاتياً وتهديداً، وقد اتخذت الحكومة العلمانية إجراءات لقمعهنّ فمنعت على إثرها الحجاب وحلّت حزب الرفاه. ولكن على الرغم من ذلك، ففي الحقيقة لم يكن ما تؤمن به هؤلاء النساء لغزاً أو للاكتفاء الذاتي لذلك كان يجب أن نسأل ونكتشف ما بداخل هذه «الأيديولوجية المهدِّدة» التي يؤمنّ بها. وما يعتقدن حول

(١) Nükte Devrim-Bouvard, «Turkish Women and the Welfare Party: An Interview with Sirin Tekeli,» *Middle East Report*, vol. 26, no. 2 (April-June 1996), p. 29, and *Cumhuriyet*, 6/1/1987.

الإسلام حيث أصبحن «الآخر»[٢] بالنسبة إلى الجماعات العلمانيّة؟ فما كانت فكرة هؤلاء النساء اللاتي يعملن بهذا الالتزام عما يتضمنه الإسلام؟ وهل تتناقض اعتقاداتهن الإسلامية مع حقوق الإنسان الليبرالية كما هو مزعوم؟[٣]، وهل كان إسلامهنّ تهديداً للعلمانية؟ وما كان رأيهنّ في قضية الحجاب؟ وهل يفكّرن كما تفكر كثيرات من النساء في المعسكر العلماني وأن حزبهنّ يعرقل تدرجهن في المناصب حتى الوصول إلى أعلاها ضمن الهيكل الهرمي للحزب؟[٤]. فالإجابات عن هذه الأسئلة من الممكن أن تلقي الضوء ليس فقط على ما يعنيه الإسلام بالنسبة إلى هؤلاء اللاتي يطبقنه بحماس، بل أيضاً على كيفية تغلغُل الليبرالية في المعتقدات المحافِظة أو تعايشها معها ظاهرياً. فمن خلال الجدل المثار حول تعدّد الثقافات والديمقراطية باستمرار ظهرت عدة افتراضات حول الجماعات التي يصعب أن تندمج مع المجتمعات الليبرالية، بما فيها جماعات الإسلاميين[٥]. ومن ناحية أخرى، تعتبر محاولة فهم ما تؤمن به هؤلاء الإسلاميات خطوة نحو توسيع الإطار الديمقراطي ما لم تكن حلاًّ للتوترات النظرية القائمة بين الإسلام والديمقراطية. قد يمكن تطبيق ما ينص عليه القانون العلماني بالإضافة إلى مبادئ العدالة الليبرالية بما فيها الحقوق المدنية إذا ما عرفنا ما يفكر به الآخر.

ومن أجل تقدير الطريقة التي تفكر بها النساء حول الإسلام

---

(٢) Ayşe Saktanber, «Becoming the «Other» as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women,» *New Perspectives on Turkey*, no. 11 (Fall 1994), pp. 99-134.

(٣) Ann Elizabeth Mayer: «Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?,» *Michigan Journal of International Law*, vol. 15 (Winter 1994), pp. 307-404, and «Cultural Particularism as a Bar to Women's Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience,» in: Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives* (New York: Routledge, 1995), pp. 176-188.

(٤) *Yeni Yüzyil*, 30/11/1995.

(٥) للاطلاع على المشكلات الخاصة بانضمام المجموعات الإسلامية والصغيرة في الديمقراطية الليبرالية، انظر: Susan Moller Okin [et al.], *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

وخبرتهنّ في حزبهنّ علينا أن نؤكد أن هؤلاء النساء قد نشأن بداية في حكومة علمانية وتربين فيها. فالجانبان ممّن أتين من عائلات متدينة تقليدية وغيرهنّ ممّن تربّين في عائلات علمانية تلقين على الأقل التعليم الابتدائي أو الثانوي في مدارس حكومية. ففي تركيا، منع القانون الصادر عام ١٩٢٤ الخاص بتوحيد نظام التعليم تدريس المناهج الدينية وقضى برقابة الدولة على التعليم. وفي ظلّ هذه الظروف عملت مدارس الأئمة والخطباء على مستويات المدارس الثانوية العليا والمتوسطة(٦)، التي كانت تنشر أيديولوجية دينية تحت إشراف دولة علمانية. وخلال تعليمهن العلماني، كانت النساء تُعرَّض إلى إسلام خاص فأفهمن من قبل الدولة أن تغطية الرأس ليست قضية، وكان من المُدَّعَى به أن الفتاة المسلمة الجيدة لا حاجة لها بتغطية شعرها، ومع ذلك لم يؤثر هذا التعليم بأيديولوجيته في جميع الطالبات(٧)؛ وكانت هناك قنوات بديلة تقاوم نسخة الدولة الموجودة من الإسلام، كما كانت الأسر التقليدية حريصة كل الحرص على تعليم أبنائها فهمهم الخاص للإسلام. وقد نُشِرت كتب عديدة كتبها بعض الأفراد ممن لديهم بعض المعرفة بالإسلام في الثمانينيات، كما قدّم بعض المدرسين في مدارس الأئمة والخطباء(٨) وكذلك في بعض دورات تحفيظ القرآن أو الأصدقاء فهماً بديلاً صحيحاً للإسلام مخالفاً لما تنشره الدولة. وبالتالي، نشأت بعض

(٦) Bahattin Akşit, «Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic,» in: Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (London; New York: I. B. Tauris, 1991), pp. 145-170.

تم إغلاق المدارس الثانوية العليا في عام ١٩٩٨ عندما تم فرض ثماني سنوات في التعليم الابتدائي للأطفال الصغار.

(٧) Buket Türkrmen, «Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti,» (The Transformation of Secularism: High School Youth, Headscarf and the Atatürk Badge) in: Nilüfer Göle, ed., *Islamin Yeni Kamusal Yüzleri* (The New Public Faces of Islam) (Istanbul: Metis Yayinlari, 2000), pp. 110-147.

(٨) Feride Acar and Ayşe Ayata, «Discipline, Success and Stability: The Reproduction of Gender and Class in Turkish Secondary Education,» in: Deniz Kandiyoti and Ayşe Saktanber, eds., *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* (London: I. B. Tauris, 2002), pp. 90-111.

النساء في ظلّ هذه الأفكار المخالفة، والتي توضّح على سبيل المثال أن على المرأة ارتداء الحجاب. ومن خلال فهم الإسلام هذا المعارض للعلمانية كان على النساء في حزب الرفاه إعادة صياغة أنفسهن بوصفهن مسلمات يقطنّ في دولة علمانية ويعملن داخل حزب يدعم الإسلام الذي كان حرجاً للدولة كما إنه كان من الضرورة بمكان أن يتكيّفن مع هذه التوترات الحتمية.

فمن خلال سبر أغوار رؤية هؤلاء النساء العالمية يمكن أن يرى الفرد أن التقاطب الذي نشأ بين الجماعات العلمانية والجماعات المتدينة لم يكن من الممكن أن يستمر. فقد اقتبست النساء من البيئة الثقافية العلمانية التي نشأن فيها، لبناء الإسلام الذي يؤمنّ به، ولكن كان ما يعتقده المراقبين العلمانيين في نساء حزب الرفاه مختلفاً عما تعتقده كل امرأة منهنّ، وعلى الرغم من أنهنّ يزعمن الفهم الحقيقي للإسلام، فقد كان هناك اختلافات كبيرة في الرؤية العالمية وفي فهم الإسلام بين النساء في حزب الرفاه، كما كان هناك بعض الأرضيات والمثل المشتركة مع النساء العلمانيات.

في الوقت الذي يصرّ فيه المؤمنون على وجود فهم صحيح واحد للقرآن الكريم فقد كانت هناك قراءات عديدة في التطبيق. كما تغيّر الخطاب الإسلامي الخاص بالمرأة طبقاً للزمان والمكان كالمجتمعات المسلمة المختلفة التي مأسست الإسلام من خلال القانون والعرف. لقد وثّق المؤرخون وعلماء الاجتماع اختلاف القراءات في الإسلام ممّا يؤدي إلى ظهور الجدل حول موضوع واحد. فقد عرض بعضهم كيف أن القانون الإسلامي المتعلق بالمرأة يتناقض في أساسه مع قانون حقوق الإنسان بينما يرى بعضهم الآخر تفسير هذه الادعاءات وشرحها من القرآن في إطار اجتماعي اقتصادي[٩]. وكان لدى فضل الرحمن (Fazlur

(٩) حول الخطابات الإسلامية المتغيرة عن النساء والنوع، انظر: Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), pp. 64-78.

وحول دراسة مهمة عن وثائق مختارة لحقوق الإنسان في الإسلام ومن بينها حقوق المرأة، =

(Rahman جمهوراً من المؤيدين في تركيا[١٠] وقد جادل قائلاً إنّ مكانة المرأة المنخفضة المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية وُضعت نتيجة الظروف الاجتماعية بدلاً من التعاليم القرآنية. وقد تأثّر فقهاء الشريعة الإسلامية الأتراك بهذا الاتجاه أو تعاطفوا مع مقاربة قضايا المساواة بين الجنسين[١١]. كما أكّدت بعض النساء اللاتي أُجريت مقابلات معهنّ أنهنّ سمعن وقرأن أيضاً بعض كتابات فضل الرحمن أو المتأثرين به. وعلى الرغم من ذلك، ففي هذا العمل كان لديّ اهتمام بمعرفة مفاهيم النساء عن الإسلام داخل حزب الرفاه بدلاً من المناقشة الأكاديمية للخطاب الإسلامي. وعلي الآن أن أناقش كيف أن مجموعة نساء حزب الرفاه هذه أُقحمت في الآراء المتغايرة للإسلام من خلال عوامل التربية المختلفة التي تجاوبن معها جميعاً؛ لإعادة تكوين رؤيتهنّ العالمية الخاصة بهن.

## أولاً: مناهضة الفهم العلماني للـ «آخر»

من خلال المقابلات التي أُجريت مع بعض النساء، تبين أنهنّ يتشاركن القلق والقناعة بشأن التشويه الكبير الذي يتعرضن له وحزبَهن من المعسكر العلماني. حيث كانت الصورة الذاتية لمعظم هؤلاء النساء مشكَّلة من هذا الفهم. كنّ متلهّفات لإخبارنا كيف أظهرن أنفسهن

---

= انظر: Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991).

وحول التفسير النصي لمنزلة النساء في القرآن، انظر: Fazlur Rahman, «Status of Women in the Quran,» in: Guity Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran*, Westview Replica Edition (Boulder, CO: Westview Press, 1983), pp. 37-54.

ولمعرفة المزيد عن دفاع الحركات النسوية عن الإسلام وتعدد الثقافات أمام الناقدين، انظر: Azizah Al Hibri, «Is Western Patriarchal Feminism Good for Third World/Minority Women?,» in: Okin [et al.], *Is Multiculturalism Bad for Women?*, pp. 41-46.

(١٠) Rahman, Ibid., pp. 37-54.

يرى فضل الرحمن أنه لا يمكن المسلمين الآن تطبيق تعدد الزوجات في ظل الظروف الراهنة، حيث إنه انتشر وقت الحروب التي تركت عدة نساء أرامل احتجن إلى الحماية، كما إن هناك أمراً في القرآن يتعلق بشرط العدل بينهن وهو الأمر الذي قد يبدو مستحيلاً.

(١١) انظر على سبيل المثال: Hüseyin Hatemi, *Kadinin Çikiş Yolu* (Women's Way to Salvation) (Ankara: Fecr Yayinevi, 1988), pp. 43-59.

بصورة مغايرة لما يعتقدنها نظرة العلمانيين لهن. علاوةً على ذلك، فقد أرادت النساء الإسلاميات إظهار أنهن مختلفات ولكنهن لسن مختلفات عن «الآخر»؛ فنساء عديدات لم يشعرن بالارتياح عند سؤالهن عن فكر الحزب في ما يتعلق بالمبادئ الإسلامية الخاصة بالنساء، وأكدن أن هذا السؤال في غير موضعه؛ لأنّ حزبهنّ هو حزب الجمهورية التركية وليس حزباً إسلاميّاً. وعلى الرغم من عدم وجود أي أساس لمثل هذا السؤال ـ وذلك طبقاً لما قالته النساء التي أجريت معهن المقابلات من دون استثناء ـ فقد شدّدن على أنه قد تمّ تقديم حزبهن من خلال عدد من الأفكار المشوهة والسمات غير العادلة في وسائل الإعلام.

وأكد عدد من النساء اللاتي اشتركن في الحزب وكن ينتمين إلى المعسكر العلماني أنهنّ كنّ في انحياز تام إلى العلمانية قبل انضمامهن إلى الحزب، وقد كنّ حريصات من خلال تجاربهن الشخصية على إظهار أن المعسكر العلماني يزرع المشاعر السلبية والكراهية ضد الإسلامين. وقد أوضحت ش. زد. (Ş.Z.) أنها كانت متحاملة بشدة على حزب الرفاه قبل أن تبدأ في تكوين صداقات مع بعض أعضاء الحزب ومن ثَمّ شاركت في صفوفه. وأضافت أنها عندما كانت في التاسعة عشر من عمرها، صوتت للبطل أجاويد (Ecevit) الذي ينتمي إلى الجناح المتطرف من الحزب اليساري، وأنها عملت في ذلك الوقت في «حزب الشعب الجمهوري» ثمّ عملت بعد ذلك في «حزب الوطن الأم» اليميني الوسط. وفي ذلك الوقت، لم تكن لتصدق أبداً إذا ما قيل لها إنها سوف تعمل في حزب الرفاه في يوم من الأيام فقد كانت شقراء ترتدي ملابس ضيقة وحذاء يكشف قدميها (الصندل). بالإضافة إلى أنها كانت امرأة جريئة. وعلى العكس، كان من المعروف أن المرأة في حزب الرفاه تتميز بالتواضع وترتدي معطفاً طويلاً ذا لون داكن أو باهت غير لافت للأنظار وترتدي الحجاب. كما أضافت أنها تعتقد أن حزب الرفاه تمّ تصويره كغول ـ أوجو (öcü) بالتركية ـ وأنه مكوّن من مجموعة من الأصوليين المناهضين للعلمانية. وفي ظلّ هذا التأثير، شعرت بالغضب الشديد عندما أسّس حزب الرفاه تحالفاً مع التيار اليميني القومي من

أجل الحصول على عدد كافٍ من الأصوات للفوز في انتخابات عام ١٩٩١ كما شعرت أن القوميين أقل خطورة من الأصوليين.

على الرغم من الاستياء الذي كانت تشعر به حيال هذا الحزب، فقد أصبحت صديقة لعدد من الأعضاء النساء في الحزب ممّا أدّى إلى انضمامها إليه والعمل به، فعندما تعرّضت عن قرب إلى العاملين في الحزب تغيرت فكرتها تماماً عنه؛ فقد قبلتها النساء داخل الحزب اللاتي تميّزن بالبساطة والعمل الجاد والالتزام كما هي أي بارتدائها للملابس الضيقة وعدم ارتدائها للحجاب. داخل حزب الرفاه، لم تقاس أي إحباطات أو معارك عنيفة تتعلق بتعزيز الذات التي شهدتها عندما عملت داخل أحزاب أخرى. ش. زد. صارت على قناعة أن هذا الحزب قد صوِّر بطريقة غير عادلة وحاولت من جانبها جاهدة لتغيير هذه الفكرة المنتشرة عنه.

أما دي. أن. (D.N.)، فهي امرأة ارتدت الحجاب مؤخراً، وكانت تعمل ممرضة في ألمانيا لسنوات عديدة، لم تكن خلالها مرتدية الحجاب، وكانت تضع طلاء الأظافر اللامع الأخضر إذا كانت ترتدي ملابس ذات لون أخضر وتضع الطلاء الوردي إذا كانت ترتدي هذا اللون. ومع ذلك، كانت طوال هذه السنوات تتوق إلى سماع صوت المؤذن ينادي المسلمين لأداء الصلاة، فعندما عادت إلى تركيا استقرت في كونيا (Konia) وبدأت العمل في حزب الرفاه ومن ثَم أتيحت لها الفرصة لإرضاء رغبتها في العيش داخل مجتمع إسلامي افتقدته كثيراً لفترة طويلة من الوقت؛ حيث جمعتها بالقيادات النسائية في الحزب صلات وطيدة وعقب ذلك، قام ابنها بخطبة فتاة وقد التحق بالجامعة في أنقرة. وفي خلال زيارة لابنها، أخذت خطيبة ابنها معها في زيارة لعائلة شوكت قازان (Şevket Kazan) وهو رئيس حزب بارز. وقد شرحت دي.أن. بفخر هذا الأمر، وكيف شعرت خطيبة ابنها، التي لم تكن تعرف إلى أين كانت ذاهبة، بصدمة حينما وجدت نفسها في زيارة لعائلة قازان لأنها كانت عائلة «عصرية» جداً. وقد روت المحادثة التي دارت حرفياً: «سألت خطيبة ابني: «كيف لك يا أمي وأنت تعيشين في كونيا أن

تعرفي هذه العائلة في أنقرة؟» فقلت لها: «حسناً ابنتي هل تعرفين شوكت قازان، فهذه هي عائلته والمرأة التي كنت أتحدث إليها هي زوجته والمرأة التي تحدثت أنت إليها هي أخت الزوجة». فاندهشت وقالت: «لا، لا يمكن أن تكون مثل هذه العائلة تنتمي إلى حزب الرفاه فقد كنت أعتقد أنك استثناء (إسلامية وعصرية في آنٍ واحد)؛ فالنساء في هذه العائلة يرتدين على أحدث صيحة للموضة ويضعن المكياج ويصبغن شُعورهن ولا يرتدين الحجاب بالإضافة إلى أنهن مثقفات ومتعلمات فهن من تلك النوعية من الناس الذين يريدون عيش هذا العالم والعالم الآخر كما ينبغي. فقلت لها: هل تظنين أن كل من ينتمي إلى حزب الرفاه لا بدّ من أن يكون رجعياً؟» فإن الجانب الآخر ـ تعني المعسكر العلماني ـ يضع صورة معينة في الذهن؛ ولأننا نحترمهم فعليهم أن يحترمونا». كان نموذج العائلة المنتمية إلى حزب الرفاه الذي قدّمته دي. أن. عصريّاً وكان هذا التمدن أو العصرية يرتبط بالشكل العام للملابس والمكياج بالإضافة إلى التعليم. وعلى الرغم من أنها لم تصرح بذلك فقد كانت دي. أن. تعلم جيداً أن هذه السمات مرتبطة بالسلوكيات الغربية. ومن جانبها لم تحدد دي. أن. ماذا تعني بارتداء أزياء الموضة ولكن من المفترض أنها تعني ارتداء الملابس الملائمة للموضة الغربية بدلاً من ارتداء الملابس الإسلامية والتي ترتديها معظم النساء الأعضاء في حزب الرفاه خارج منازلهن. فقد كان من الواضح، أنها مرحبة بذلك النموذج العصري (المستوحى من الغرب) بكل تفاصيله من ملبس ومكياج وشعر مصبوغ، وأرادت أن تغير المفهوم السائد عن النساء في حزب الرفاه أو على الأقل فقد أصرت على أن هذه الصور مقبولة.

أما بي. إتش. (B.H.)، فلم تكن متحاملة على حزب الرفاه قبل انضمامها إليه. فعندما ذهبنا لإجراء مقابلة معها في منزلها، كانت ترتدي بنطالاً أصفر فاقع اللون وبلوزة بيضاء ضيقة برسوم خضراء وصفراء فاقعة، وكانت ترتدي صندلاً وتترك شعرها عسلي اللون الطويل مسدلاً. بينما كثير من النساء المحجبات لا يخلعن حجابهن خلال إجرائنا

مقابلات معهن في منازلهن، مما يوضح إلى أي مدى كانت قضية الحجاب أمراً مهمّاً في حياة النساء الإسلاميات. بي.إتش. لم تختلف، بالتأكيد، عن أي امرأة في المعسكر العلماني التي حرصت على اتباع الموضة الغربية، وكانت هيئتها تصدح بهذا عالياً.

كانت عائلتها من أتباع السياسي اليميني الوسط ديميريل (Demirel) وسَلَفه منديرس (Menderes)، وعلى الرغم من أنها نشأت في عائلة تقليدية فقد اكتشفت الثقافة الإسلامية والإسلام مؤخراً عندما كانت في الجامعة. وكانت العائلة التقليدية التركية هي عائلة علمانية وليست إسلامية. ولكن نشأتها في هذه الأسرة لم تجعل منها شخصاً منحازاً ضد مؤيدي حزب إسلامي. غير أنها خاضت شخصياً تجربة التمييز بعد ارتدائها للحجاب؛ وهكذا، أدركت الوصمة التي تحمّلتها المرتديات للحجاب وحزب الرفاه في ظل النظام العلماني. لقد قررت ارتداء الحجاب في آخر سنة في الجامعة وأصبحت منبوذة بين الناس وانقطعت علاقاتها بصديقاتها ولم تعد تستطيع الذهاب إلى أي مكان اعتادت ارتياده بسبب ارتدائها للحجاب، ثم تزوجت من زميل لها في الكلية بعد أن جمعتهما قصة حب ولكنه أخبرها أنه تمنى لو أنها لم تقرِّر ارتداء الحجاب في هذا الوقت؛ لأن عائلته لن تقبلها بهذا الحجاب. ولمدة ثمانية عشر عاماً، وهي مدة زواجها، لم تقبلها عائلة زوجها على الإطلاق.

كانت تعلم تماماً أن العمل داخل الحزب يخيف الآخرين حيث لم يستطع جيرانها تصديق أنها تنتمي إلى حزب الرفاه؛ لأن صورتهم عن هذا الحزب كانت سلبية بينما كانوا يحبونها وعائلتها. خلال لقائنا، أعربت بي. إتش. عن خيبة أملها؛ لأنني عندما اتصلت بها لتحديد موعد قلت لها إنني أريد التعرف إليها وإلى زميلاتها فقالت لي: «هل نحن من المريخ؟ فتريدين التعرف إلي أو إلينا؛ لأننا مختلفات حسناً، نحن أبناء هذه الدولة مثلكم جميعاً ولا نختلف عنكم فما الذي تحتاجين معرفته عنا؟ فإننا نشاهد الأفلام مثلكم ونقضي بعض الوقت في الأماكن نفسها حيث تقضون ونأكل ونشرب الطعام والشراب نفسيهما، فلماذا لا

يفهموننا ويصفوننا بالرجعية حسناً نحن لسنا رجعيات هذا ما تجب معرفته عنا. إنني أعلم أن طلبة الجامعات يندهشون عندما يتعرفون إلينا فلديهم صورة خاطئة ونظرة غير صحيحة عن هويتنا». فإصرار بي. إتش. على أنهنّ كأعضاء في حزب الرفاه مثل غيرهن يعكس معارضتها للاستقطاب في الدولة بين العلمانيين والجماعات المتديّنة كما أظهر إصرارها على عدم وجود اختلاف على وجود اختلافات بالفعل فقد قررت ارتداء الحجاب والعمل داخل حزب الرفاه؛ لأنها كانت تعتقد أنه مختلف عن غيره من الأحزاب، وكان الانطباع السائد أن «الآخر» ليس جيداً أو أخلاقياً. وقد تحولت هذه الاختلافات الحقيقية بين الجانبين إلى تصوّرات عند كل جانب عن «الآخر» غير مؤكّدة من أي جانب. ففي جميع الأحوال، توقف الجدل حول هذه الاختلافات على كيفية فهم الأفراد للإسلام. ما الذي يعتقده أعضاء الحزب ويؤمنون به عن الإسلام ومبادئه الخاصة بالمرأة؟

## ثانياً: معنى الإسلام وأحكامه الخاصة بالمرأة

بالنسبة إلى النساء اللاتي أُجريت معهن مقابلات، وأصررن على أنهن غير مختلفات عن بقية الناس كانت لديهن بعض الرؤى الخاصّة حول الإسلام وأحكامه الخاصة بالمرأة. وهذه الآراء لم تختلف كثيراً عن تلك الأفكار المثالية في الحقل العلماني، فقد شكلت النساء في حزب الرفاه مثلهنّ وفهمهنّ للإسلام ورؤية عالمية من خلال الاستيحاء من النظام العلماني الذي كنّ جزءاً منه والتعليم العلماني الذي تلقّيْنَه. فقد كانت معرفتهن بالإسلام أقل من المُتَوقَّع بالنسبة إلى ما قد يظنّه الفرد في هؤلاء اللاتي لديهنّ التزام شديد وولاء لحزب مؤيد للإسلام ولكن أفكارهن عكست أوجه التشابه في القيم والأعراف مع النساء والرجال داخل الحكومة العلمانية[١٢]. وبهذا، كانت أيديولوجية الإسلام

---

(١٢) قام المفكرون العلمانيون بادعاء مناقض لذلك وهو أن المسلمين والكماليين يتشاركون في النظرة الأبوية للمرأة ويرونها مواطناً من الدرجة الثانية. انظر: Ahmet İnsel, «Refah Partisi ve Kemalism,» (Welfare Party and Kemalism), *Birikim*, vol. 81 (1996), pp. 29-31.

لدى نساء الحزب في الحقيقة تختلف عن تلك المنسوبة إليهن من قبل عدة جماعات علمانية. فعلى الرغم من أن ردود النساء في المقابلات أظهرت بعض التكافؤ وكذلك التناقض والتعارض، وفي الوقت نفسه فقد عكست التنشئة الاجتماعية الخاصة لدى هؤلاء النساء وعكست البيئة العلمانية التي عشن فيها.

كان الهدف من هذه المقابلات كما ذكرنا آنفاً هو سبر أغوار آراء هؤلاء النساء في ما يتعلّق بقضية حقوق المرأة في الإسلام، وقد كان الجدل حول أنّ حقوق المرأة، في ما يتعلق بقضايا تعدد الزوجات والطلاق وشهادة المحكمة والإرث، متحيّزة ضدها. وقد شجع الإسلام تقسيم العمل بين الرجال والنساء مما أدّى إلى تقييد خيارات المرأة، وقد فنّدت نساء الرفاه هذه المجادلات إلا إن إجاباتهن أظهرت اختلافاً كبيراً في فهم الإسلام. فبعضهنّ كان يعتقد أن الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة قد أسيء فهمها وهي لم تقيِّد المرأة، بينما ادّعى بعضهنّ الآخر أنه قد أسيء فهمها؛ لأنه في الحقيقة لا توجد هذه الأحكام. وكانت غالبيتهن إما غامضات في إجاباتهن عن السؤال أو غير مهتمات بذلك.

ومن ناحية تقسيم العمل التقليدي بين الرجال والنساء، كانت هناك إجابة واحدة مشتركة تؤكد وجود هذا التقسيم وتنكر طبيعته غير العادلة. وقد جادل كثير من المفكرين الإسلاميين أن الرجال والنساء متساوون أمام الله بوصفهم مؤمنين ولكنْ هناك تقسيم تكاملي موجود بينهم في العمل(١٣). ومن لا يرى الأمور من منظور صحيح يعتقد أن هذا التقسيم التكاملي في العمل معاملة غير عادلة، وقد كانت هذه الحجة متكررة بين إجابات من أجريت معهن المقابلات؛ فقد ادعين أنه من الممكن أن الإسلام قد شجع على تقسيم تقليدي في العمل، ولكن ألا يعتبر

---

(١٣) Azizah Al Hibri, ed., *Women and Islam* (Oxford; New York: Pergamon Press, 1982), and Barbara Fryer Stowasser, «Liberated Equal or Protected Dependent?: Contemporary Religious Paradigms on Women's Status in Islam,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, no. 3 (Summer 1987), pp. 260-283.

تحمُّل مسؤولية القيام بأعمال عديدة أمراً غير عادل. وإذا قيل لهن: إن المهام التي يقمن بها لم تقدَّر حقّ قدرها حيث حرمن من المناصب السلطوية التي منحت للرجال وأعطتهم النفوذ والهيبة والمكانة المتميزة، يكون ردّهن أن هذا العمل متساو عند الله. وإن مفهومنا المبسَّط السطحي الخاص بالسلطة يمنعنا من الاعتراف بقيمة العمل الذي تقوم به المرأة والقوة التي تمتلكها في القيام بالمهام في إطار تقسيم العمل التقليدي. قد يعرف المؤمن الحقيقي العدالة والإنصاف اللذين يتسم بهما تقسيم هذا العمل وهذه القوانين الخاصة. ومن ناحية أخرى، قد تحوّلت المناقشات الخاصة بالنسويات والتي تمّت في إطار علماني إلى مناقشات دينية في ظل اعتقاد ديني ينص على أن الله يحكم على ما له قيمة حقيقة.

ومن جانبها، دافعت بي. إتش. (B.H.) بكل حماس عن التقسيم الإسلامي للعمل بين الرجل والمرأة. وقد حصلت على درجة الماجستير والدكتوراه في اللغة التركية وآدابها من كلية الآداب في جامعة إسطنبول في الوقت الذي كانت تربي فيه طفلين. وقالت: «إن الإسلام أقرّ الزواج كعقد بين طرفين، فالرجل مسؤول عن إدارة الأمور المادية في المنزل بينما مسؤولية المرأة تتعلق بالاهتمام بالأعمال المنزلية والطهي ورعاية الأطفال والاهتمام بزوجها، كان هذا هو المبدأ ويتم تطبيقه بالفعل». وكانت سعيدة بهذا النظام وبما قد يجلبه زوجها إلى المنزل؛ فلم تقم أبداً بالتسوق حيث كان زوجها يشتري الطعام والخضروات ويعطيها المال أسبوعيّاً، ويقوم بزيادته إذا شعر أن الأمر يتطلب. فقد نشأت هذه المرأة على الرضا بما لديها ولم تطلب أبداً زيادة في المال أو تطلب شراء ملابس جديدة حيث كان زوجها قبل الأعياد الدينية مثل عيد الفطر أو عند إقبال موسم جديد يأخذها وأولادها إلى مركز قريب من المكان الذي يقطنون فيه ليشتروا ما يريدون[١٤]، وعندما كانت تريد أجهزة أو

---

(١٤) للاطلاع على الثقافة البديلة للإسلاميين، انظر: Yael Navaro-Yashin, «The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities,» in: Kandiyoti and Saktanber, eds., *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, pp. 221-253.

أدوات باهظة الثمن للمنزل، كانت تطلب إليه ولم يكن عليه أن يلبي طلبها مباشرة. وفي ذلك قالت بي. إتش. بالحرف الواحد: «إنه يربّيها» على الرغم من شرائه لما تحتاج إليه في النهاية وكانت إرادتها هي النافذة حتى إن كان عليها عليها الانتظار، وعليها أن تطلب إليه احتياجاتها بطريقة غير مباشرة. فقد كانت بطبيعتها رافضة لثقافة المستهلك التي كانت تسود حولها فقد درّبت نفسها على الشعور بالسعادة بما يستطيع زوجها أن يقدّمه لها فقد كانت قيادية سياسيّة ناجحة خارج المنزل بينما أصرّت على الخضوع التام لزوجها في المنزل، واستخدام الأساليب التي اعتادت النساء استخدامها لكي تنفذ إرادتهن في النهاية على إرادة الزوج.

ادّعت بي. إتش. أن حياتها كانت بمنزلة صفقة مع زوجها فقد تركت لها الحرية لفعل ما تشاء فلم يكن عليها العمل خارج المنزل لكسب المال بعد انتهائها من واجباتها المنزلية تجاه زوجها وأسرتها فلم يكن عليها دفع فواتير التلفون أو الكهرباء أو شراء الخضروات أو اللحوم أو التسوق. وبالتالي، تمكّنت من القيام بما تحب ومن أن تفعل ما تشاء من خلال المشاركة في السياسة وأن تثبت نفسها في الحقل العام للحزب. ولم يعد «حقل الضرورة» من خلال الرؤية العالمية هذه بعد الآن، هو حقل العمل في المنزل أو الاهتمام بالأسرة بل الأولى كسب المال من الحقل العام. فالمال المكتسب من الحقل العام يخدم حقل السياسة، فقد تركت زوجها يعمل من أجل هذا الحقل الضروري بينما توجهت إلى الحقل السياسي الذي استطاعت من خلاله التعرف إلى اهتماماتها وكانت تظنّ أن غيرها من النساء لم تكن لهن الحرية بأن يفعلن ما يردن مثلما تفعل هي، حيث إنهن لا يتمكنّ من ترك المنزل الساعة التاسعة صباحاً والعودة إليه في الخامسة مساءً من أجل العمل في السياسة. وطرحت سؤالاً وهو «لماذا تتحمل هذا العبء طالما أنه بإمكانها التخلي عنه؟» فلم تكن كغيرها من النساء اللاتي كن ينشغلن بتقديم الماء لأزواجهنّ أو كي قمصانهم وقتما يشاؤون. فقد كان إرضاء زوجها وسيلة من أجل إثبات ذاتها في الحقل العام. وهكذا، تمّت

بموضوعية إعادة تعريف تقسيم العمل التقليدي بما يقدم خدمة إليها كي تصبح شخصية عامة كما هي الآن.

وأيّدت بي. إتش. التقسيم التقليدي للعمل داخل عائلتها في الوقت الذي أصرت فيه على حقّها في أن يكون لها دور في الحياة العامة. وكان لهذا الخيار تناقضاته التي كانت متكيفة معها على نحو مناسب؛ فعندما تكلّمنا حول سؤالها عن ردّ فعل أطفالها تجاه عملها في الحزب، أجابت أنهم لا يحبّونه ولكنّها على الرغم من معارضتهم فهي تعمل فيه ودافعت عن خيارها هذا أمامهم قائلة إنه من حقوقها، فقد كانت تكرس وقتها لهم وترعاهم طوال هذه الأعوام ـ وكان أولادها في ذلك الوقت في المرحلة الثانوية ـ وتحاول تطوير نفسها في ظلّ ظروف صعبة والآن بعدما حصلت على الدبلوم «ماذا تفعل هل تظل في المنزل؟» فلم يكن من العدل ولا من الممكن بعد ما حصلت عليه من شهادات وما قامت به من إنجازات أن تكون فقط ربة منزل، وقد كان التكيف مع الرؤيتين العالميتين المتعارضتين هاتين في حياة بي. إتش. أمراً شاقّاً. علاوة على ذلك، دافعت بكل قوة عن تقسيم العمل من وجهة النظر الإسلامية بمثل ما دافعت عن حاجتها إلى إثبات نفسها في الحياة العامة، وأن تستغل تعليمها في الصالح العام. كان من بين الادعاءات أن هذا التقسيم في العمل، الذي يعني اعتماد المرأة الكلي على الرجل من الناحية المادية، من شأنه أن يزيد من قوة الرجل لتقييد حرية المرأة في الحياة العامة، وعلى الرغم من ذلك لم يعن هذا الادعاء شيئاً بالنسبة إليها. فمن وجهة نظرها، المسلم الحقيقي سوف يعطي المرأة الحرية ما دامت تؤدي واجبها نحوه بكل إخلاص. وكما كان الحال خلال لقاءات عديدة أجريتها، استندت بي. إتش. إلى حجة «الإسلام المثالي» من أجل مواجهة الانتقاد الآتي من تيارات أخرى غير إسلامية. وقد عقدت اتفاقاً مع زوجها أكدت فيه أنها سوف تعيش طبقاً لتعاليم الإسلام الذي تؤمن بها وفي الوقت نفسه تؤمّن استقلاليتها في الحياة العامة، وقد ساعدها مفهوم «الإسلام المثالي» في جعل هذا الاتفاق شرعياً.

ومما يدعو للسخرية أن بي. إتش. كانت واحدة من النساء اللاتي

يسلّمن بأن هناك حدوداً لما قد تصل إليه المرأة من سلطة داخل حزبهنّ، كما إنها أدركت أنه على الرغم من قيامهنّ بعمل شاق فليس لديهنّ أي حضور في أجهزة صنع القرار المركزية داخل الحزب. عند بداية تأسيس حزب الفضيلة، لم يتمّ سؤالهنّ عن رأيهنّ فيمن يجب أن تعين هيئة الحزب المركزية رئيساً لهيئة الحزب الإقليمية. وعندما أشرنا إلى أنّ السبب قد يكون أنّ المرأة لا تمتلك النفوذ المالي مثل الرجل وكان قد أشار إلى ذلك أحد الأعضاء الرجال الذي أجرينا معه مقابلة، فأجابت أنّه من الممكن أن يكون أحد الاحتمالات. وباستذكار ما حدث، كان هناك دفاع عن تقسيم العمل انتشر عبر إسلام تعايش، على الرغم من التناقضات المحتملة، مع مفهوم ليبرالي سياسي للفردانية حيث يحقق المرء ذاته في الميدان العام.

أما بالنسبة إلى جي. آي. (.C.A) فصرّحت بأن الإسلام لم يؤيّد هذا التقسيم في العمل، فقد كان ذلك ادعاء من جانب من لا يعرفون الإسلام ويريدون قمع المرأة فحسب. كانت جي. آي. طبيبة أسنان تعمل في عيادتها الخاصة وتؤمن بأن العمل خارج المنزل لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية، وكان زوجها حاصلاً على شهادة في الإدارة العامة، ويعمل في المجلس المحلي في إسطنبول والذي يرأسه حزب الرفاه. وعلى الرغم من أنّهما كانا يعملان معاً في الحزب إلا إنّها كانت تجني مالاً أكثر منه، ومن ناحيته، كان زوجها يساعدها في رعاية الأطفال عندما تضطر إلى المكوث لفترة طويلة في مقر الحزب، وأكّدت أن النساء مجنيٌّ عليهن باسم الإسلام من دون أي أسس إسلامية لهذا. فعلى سبيل المثال، ذكرت جي. آي. زميلها في الجامعة والذي شاركها في عيادتها الخاصة ولم يسمح لزوجته أن تعمل خارج المنزل، فقد كان أمراً حسناً أن يعمل مع امرأة ترتدي الحجاب ولكنه لم يكن ليسمح لزوجته بأن تعمل خارج المنزل، وقد ظنّت جي. آي. أن النساء اللاتي يسمحن لأنفسهن بأن يتعرضن لهذا الاضطهاد مثل هذه المرأة هنّ على خطأ. فهي تؤمن أنّ كل امرأة مسؤولة عن نفسها ولا يجب أن تسمح لأحد باستغلالها، وأن من تسمح للآخرين بذلك فهي بعيدة كل البعد

عن الدين الإسلامي. كان هذا الأسلوب الذي تتبعه جي. آي. ذكّر بالآراء النسوية العلمانية.

لم يكن لدى النساء جميعاً اهتمام بمبادئ القانون الإسلامي المتعلقة بالمرأة. فعلى سبيل المثال، كانت آي. أن. (A.N.) ابنة أحد موظفي مدارس الأئمة والخطباء الذي يعمل في الدولة، وبما أنها نشأت في عائلة متدينة أورثوذكسية (متشددة)، بدأت بارتداء الـ «تشارشف» (الشادور) في سن الثانية عشرة (وهو معطف طويل يغطي الجسد كله) وعندما تزوجت، فضّل زوجها أن تكتفي بتغطية رأسها حيث كان يعتقد أن ارتداء الـ «تشارشف» (الشادور) تعصباً فخلعته وأذعنت لرغبات زوجها. وكانت تطبّق الإرشاد الإسلامي بأن الرجل يدير الأعمال داخل المنزل ويتحمل المسؤولية عائلته المادية، وأوضحت بفخر أنها لم تقم بالتَسَوُّق من قبل، حيث كان زوجها يقوم بشراء كل ما تحتاجه بما في ذلك شراء الستائر والأثاث. ومثلما كان الحال بالنسبة إلى إتش. بي. لم يمنعها إيمانها بهذا التقسيم في العمل من أن تؤمن بأن لها الحق في العمل خارج المنزل وحقها في الشعور بالاستقلالية فتقول: «حسناً، ماذا هناك إذا عملت المرأة بشكل لائق خارج المنزل؟ وأنا لست ضد عمل النساء خارج المنزل؛ إذا كانت تعمل باحترام تحت الظروف الحالية فهو أمر مسموح به ولا يمكن أن نقارن الوقت الحالي بوقت نزول القرآن»، فقد كان رأيها مقاربة براغماتية للإسلام، وتذكرنا بالمناظرات الخاصة بـ «فضل الرحمن». وعلى الرغم من خلفية والدها الدينية لم تهتم بحجج العلماء في هذا الموضوع.

في الوقت الذي كانت تؤيّد فيه تقسيم العمل بين الرجل والمرأة وكان لديها الاستعداد لوجود استثناءات، لم تشغل نفسها كثيراً بأحكام الشريعة الإسلامية فلم تكن ذات صلة بحياتها أو باهتماماتها النظرية. قد يتوقع بعضهم أن والدها وهو واعظ ذو خبرة سيثير فيها الفضول الديني ولكن لم يكن هذا هو الحال معها فلم يكن لديها هذا الاهتمام، بل كان لديها ثقة متناهية بالله، في ما يتعلق بالقوانين مثل: تعدّد الزوجات وتقسيم الإرث. وعند سؤالها عن رأيها في هذه الأحكام، قالت إنها لا

تستطيع شرح هذه المسائل بشكل واضح حيث إنها ليست فقيهة وإنه علينا أن نستعين بفقيه للإجابة عن هذه الأسئلة.

غير أنها كانت عنيدة وتحدثت عن نفسها قائلة: «من هي المرأة التي تقبل أن تكون واحدة من أربع زوجات لرجل واحد، وأن تناضل من أجل أن يتحقق ذلك؟ فالأمر الواجب هو الزواج بواحدة لكن الناس لا يعلمون ذلك وبسبب عدم علمهم فهم يخترعون القصص، مثل أن الإسلاميين سوف يجبرون جميع النساء على ارتداء الحجاب، وعلى أن يكنّ زوجات لرجل واحد ولكن من المستحيل ألا يعدل من خلق الرجال والنساء بينهم»، وهذا كان شعوراً عميقاً بالثقة، مرتكزاً على غرائز حفظ النفس وخبرتها داخل دولة علمانية، بأن الله لن يفرض قوانين ظالمة. فقد كانت على يقين أنه لا توجد امرأة تقبل أن تكون زوجة مع أخرى لرجل واحد، وكانت تعلم أن الله الذي يعرف الأفضل للجميع لن يسمح بذلك. وقد استطاعت التصريح بهذه الثقة في إطار الجمهورية العلمانية.

كان لدى آي. أن. (A. N.) إيمان شديد بحق المرأة في الشعور بالاستقلالية عن زوجها؛ فعندما صارت مسؤولة لجنة السيدات في الإقليم الذي كانت تقطن فيه نظمت حملات عديدة من أجل دعوة النساء إلى العمل في السياسة. ومن أجل توسيع دائرتها الانتخابية اقترحت عليها والدتها أن تذهب إلى القرية التي نشأت فيها، وأن تطلب من النساء أصواتهن لدعمها. إذ كان لديهم منزل في هذه القرية وكان بعض أهلها يعيش هناك، وكانت تفكر في ذلك ولكنها شعرت باليأس حيث تلك القرية، عادةً، تدعم «حزب العدالة» وكان أحد أعمامها مديراً منتدباً لحزب «الطريق القويم» والذي حل محلّ حزب العدالة. ومن ثَم، استجمعت قوتها وذهبت إلى النساء في هذه القرية المجتمعات في بيت إحدى خالاتها، وتحدثت معهنّ قائلة إنهنّ من يعملن في الحقول وإنهن من يكسبن الرزق بينما يجلس أزواجهن على المقاهي؛ لذلك من الضرورة بمكان أن يقمن باختيار حزب يكون الأفضل بالنسبة إليهن بدلاً من التصويت لمن يصوت له أزواجهن. وسألتها النساء في

القرية عن شعار الحزب فأجابت أنه من «سنبلة قمح وهلال» وكان هؤلاء النساء يقمن بحرث الأرض ويعرفن جيداً ما يحمله حديث آي. أن من قوة واستقلالية. ومن ناحية أخرى، شعر عمها بالاستياء الشديد عندما علم أنّها أتت إلى القرية من أجل دعاية سياسية، ولكنهم جميعاً قبلوا ذلك مع الوقت. وفي الانتخابات كانت هناك نسبة غير متوقعة من أصوات القرية لمصلحة حزب الرفاه، فقد نجحت آي. أن. في إقناع النساء الفلاحات بالتصويت لحزبها من خلال تأكيد حقهنّ في اختيار الحزب الذي يفي باحتياجاتهن كنساء يعملن من أجل كسب قُوتِهِن. وبعكس ما هو متوقّع، كانت هذه المرأة نفسها التي ناقشت في أن الإسلام يفرض على الرجل أن يجلب الطعام إلى المنزل، وكانت امرأة قد مكّنت نفسها، أساساً، عندما عملت للحزب خارج منزلها، وقد أعطاها عملها خارج المنزل استقلالية استطاعت بها أن تجذب نساء القرية الفلاحات وأن تشاركهن السعادة التي تشعر بها في العمل خارج الإطار الخاص بالأسرة. وفي ظل هذه الرؤية العالمية، يفرض الإسلام على المرأة أن تحترم زوجها ولكنه سمح لها بأن تستمر في حياتها المستقلة.

أما في الإطار العلماني للدولة التركية حيث لا توجد تعاليم إسلامية صارمة، رسخت النساء اللاتي كن يعملن خارج المنزل هذه المفاهيم الثقافية التابعة للإسلام والتي كانت قد طُبِّقت. كان الهدف بالنسبة إلى آي. أن. هو أن تستمر في حياتها العملية وفي علاقتها الجيدة مع زوجها مع الحفاظ على بعض الممارسات اليومية بالرجوع إلى الإسلام. والرجوع في مظاهر أخرى إلى القانون العلماني حيث يعطي العمل فرصة للاستقلالية منفصلة عما يفرضه الدين.

وصرحت بعض النساء ممن لديهنّ معرفة أوسع بالأحكام الإسلامية أن هذه القيود التي ادّعاها بعضهم لا تقيد المرأة في الحقيقة وذلك إذا تمّ تطبيق الإسلام كاملاً؛ حيث إن التركيز الجزئي على بعض الأحكام التي اقتُطعت من سياقها القرآني القدسيّ أعطت انطباعاً لدى بعضهنّ ممن ليس لديهم معرفة جيدة بالقرآن بأن هذه الأحكام تقيّد المرأة. وفي الوقت ذاته، تأثّرت بعض النساء، اللاتي شعرن بأن بعضهم

قد أخطأ في قراءة القرآن، بأنماط الحياى العلمانية.

ومن الأمثلة الأخرى، جي. أس. (G. S.) وهي امرأة نشأت في عائلة متدينة محافِظة حيث كان الأب لديه اهتمام خاص بتعليم بناته الإسلام، فقد علّمها والدها ماذا يعني الإسلام وما هي أحكامه، وما هو فكر المثقفين الإسلامي، وارتادت جي. أس. مدارس حكومية وتعلّمت كي تكون محامية ولكن على عكس الكثيرات غيرها ممن عملن داخل الحزب لم يكن لديهنّ اهتمام بمبادئ الإسلام الخاصة بحقوق الإرث، كانت تعتبر نفسها على دراية كافية بالإسلام. وبوصفها محامية تدربت على الدفاع عن قضيتها، دافعت عن حقوق المرأة في الإسلام، فأكدت أولاً أنها مؤمنة ممّا يعني أنّها تؤمن بالله وبما فرضه الله في القرآن ببغض النظر عن منطقيته. فلم تكن تحتاج إلى مبررات عن سبب وجود بعض هذه الأحكام على النحو الموجودة فيه، مع ذلك، إذا سألت عن تفسيرات أصولية [أصول فقه] لهذه الأحكام تستطيع أن تجيب، على الرغم من أنها غير مهمة بالنسبة إليها.

وفي ما يتعلّق بأنّ الإسلام يثير خوف النساء العلمانيات، جادلت جي. أس. أن السبب في ذلك هو عدم فهمهن لأحكام القرآن لأنهن أخرجنها من سياقها النصي، وانتقين بعضها فقط. ففي القرآن، تعتبر الأسرة وليست الأم وحدها الوحدة الأساسية التي تم التعريف بحقوقها، فالمرأة غير مسؤولة عن كسب المال لها أو للعائلة حيث إنها لا تتحمل المسؤولية المالية لذلك، فمن العدل أن يكون للرجال وهم المسؤولون عن الأسرة ضعف نصيب المرأة في الإرث وهذا الادعاء ذكر آنفاً من خلال فضل الرحمن. علاوةً على ذلك، في العائلة حيث تحصل الزوجة على نصف نصيب أخيها في الميراث يحصل الزوج على ضعف نصيب أخته مما يعني أن العائلة كوحدة كاملة تحصل على نصيب متساوٍ لما قد تحصل عليه المرأة، إذا كان لها مثل نصيب الرجل ـ بافتراض أن المرأة والرجل أتيا من عائلات متساوية في الثراء ـ . وهناك حجة أخرى مشابهة تتعلق بشهادة المرأة؛ حيث إن هذه المرأة التي لا تتحمل مسؤولية كسب المال خارج المنزل سوف تشعر بارتياح أكبر باصطحابها

امرأة أخرى من الحياة العامة لقاعة المحكمة، وبالنسبة إلى التحكم في لفظ الطلاق فهو أمر ليس بالسهل كما ادعى العلمانيون، وكذلك فإنّ تعدّد الزوجات مشروع بشروط وظروف استثنائية والتي يصعب تنفيذها في معظم الأحوال؛ ولذلك؛ استطاعت جي. أس. إسباغ الوحدة على الإسلام الذي كان كاملاً في دفاعها عن الدين.

على الرغم من الدفاع عن الإسلام كنظام يرمز إلى العدل والمساواة والذي يعتبر أن الأسرة وليس الفرد وحدة لها حقوق اجتماعية. فخلال المقابلة، عرضت جي. أس. قضيتها لأهمية استقلالية الفرد وتحقيق الذات، وقد أوضحت أنها تؤمن بأنه على المرأة أن تعمل خارج المنزل، فقد كانت امرأة متعلّمة وكان من الصعب عليها بوصفها شخصاً متعلماً أن تظل في المنزل وتحقق ذاتها وأن تستفيد من كل ما تعلّمته. وهي تعتقد أن النساء تعرضن للاضطهاد وعليهن أن يفرضن أنفسهن. وقد أشار إصرارها السابق على مدى قداسة التعاليم الإسلامية وعدالتها بالنسبة إلى النساء إلى منهج الحقوق الجماعي الذي يتم إدراكه في ظلّ وحدة العائلة بأكملها. علاوة على ذلك، ناقشت أنه على الرغم من أنّه قد لا يكون للمرأة وحدها نصيب كبير مثل أخيها في الميراث في الإسلام ولكن سيكون لزوجها المقدار نفسه من الإرث، وبذلك يتحقّق العدل. على الرغم من ذلك، عكست مناقشاتها الأخيرة اهتمامها بالمرأة كفرد يحتاج إلى إثبات ذاته داخل الأسرة وكذلك خارجها. كلتا المجموعتين من الأطر الأخلاقية تعايشت وحفّزت مشاركتها، في حياة عامة مستوحاة من الدين لذلك استطاعت أن تثبت ذاتها واستقلاليتها إلى جانب عملها في سياسة الإسلاميين. وبالتالي، لا توجد مشكلة في الطبيعة المتناقضة للإطارين اللذين شكلا حياتها، بل جعلت كل واحد منهما يغني الآخر.

من خلال المقابلات التي أُجريت مع النساء، تبيّن أن معظمهنّ يشبهن حالة آي. أن. أكثر من جي. أس. وليس لديهنّ اهتمام كبير بمبادئ الإسلام الخاصة بالمرأة، وكانت معرفتهن بالإسلام أو المرأة في الإسلام ضعيفة؛ حيث أرادت جميعهنّ الحديث عن احترام الإسلام

للمرأة بدلاً من التحدّث عن القيود التي يفرضها عليها والتي يراها قيوداً هم غير المؤمنين فقط، فهنّ يؤمنّ بالله وبالإسلام إيماناً لا تشوبه شائبة أخلاقياً وأدبياً، ممّا يعني أنّه إذا كان تعدّد الزوجات حكماً شرعياً فلا بدّ من أن يكون هناك حكمة منه وسبب مقدّس له. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان تعدّد الزوجات يؤذي المرأة فهذا يعني أن الإسلام لا يُطبّق بالشكل الصحيح. وكذلك إذا قام الرجال بفرض قيود على المرأة فهذا يعني أنهم لا يفهمون الإسلام فهماً صحيحاً. أما بالنسبة إلى المتأثّرين بالمفاهيم النسوية فإن هذه أسساً أبوية لنظام اجتماعي نُعت عن طريق الخطأ بالإسلام. حيث إنه في هذا الإطار العلماني حيث لا وجود لهذه القوانين في حياتهن الشخصية، لم يجدن مجالاً آخر للتفكير في الإسلام غير أنّه نظام مثالي. صرحت تشي. إتش. (Ş.H.): «أتمنى أن يطبق الإسلام الصحيح، وأتمنى أن تقوم الدول التي تطبق الشريعة الإسلامية بتطبيقها بشكل صحيح، فمشكلتنا الحقيقية هي عدم وجود دولة تمثل ذلك، وقد كان الإسلام يطبَّق بشكل رائع في عصره الذهبي ولكن منذ ذلك الوقت نحن نبحث عن مجتمع إسلامي حقيقي يطبق الإسلام كما ينبغي. ومما لا شك فيه أن الإنسان غير معصوم من الخطأ؛ ولهذا السبب تضمن القرآن الكريم بعض الأحكام التي تُطَبّق على الآثمين، فإنّ الله يعلم أن الإنسان خطّاء، ولكن في الوقت نفسه علينا أن ندرس جيداً لنفهم الإسلام الصحيح. فحتى الوقت الحالي لم يدخل الإسلام سوى في المناطق السكنية الصغيرة والقرى في حين لم يدخل في المدن الحضرية؛ لذلك، مهما كانت معرفتهم بالإسلام فليس هناك درس له ولا عودة إلى مصادره». فمن ناحيتها، أدركت تشي. إتش. بشكل واقعي تجاهُل الإسلام وعدم شرعيته في ظلّ هذه الجمهورية العلمانية، ولكنها في الوقت نفسه لديها إيمان أنه من خلال التعلّم يمكن الوصول إلى الإسلام العادل والمنصف الذي يلائم ما تؤمن به، وهو أن الإسلام قد سمح باستقلالية المرأة.

وظنّ بعض النساء ممن لديهن خلفية علمانية قوية أن الأحكام القرآنية التي من شأنها تقييد حقوق المرأة لا علاقة لها باعتقاد ديني في

هذا اليوم أو في هذا العصر، وفي الوقت نفسه لم ينكرن وجود مثل هذه الأحكام بالفعل ولكنهنّ يؤمنّ بأنها قد تكون محصورة. وجادلن أن النظام العلماني قد بالغ في مفهوم هذه الأحكام من أجل تشويه صورة الإسلام وما يمثله حزب الرفاه. فقد كانت هؤلاء النساء أقرب إلى الإسلام الدولاني والذي يعني خصخصة الدين، فلم يردن تغيير النظام العلماني بشكل جوهري. ولكن عملن من أجل زيادة الفرص التي تتيح تطبيق الإسلام من قبل الأفراد المؤمنين به وليس الدولة.

بالإضافة إلى أن النقص النسبي في حضورهن ضمن أجهزة صناعة القرار في الحزب، فقد كان صادماً أن يكون للنساء الاعتقاد نفسه الذي لدى القادة الرجال، بأن عليهن الاستمرار على هذا الحال في ما يتعلق بحقوقهنّ. ومن الواضح، أن النساء لا يظهرن القوة في تغيير نظرة راديكالية مختلفة قد تكون موجودة لدى القادة الرجال. فمن خلال الإطار العلماني الذي يعيشون فيه والضمانات التي قدّمها القانون المدني العلماني، كانت قضية الامتيازات الممنوحة للرجال في الإسلام ليست ذات أهمية كما لم يكن معناها أو نتائجها حقيقية.

## ثالثاً: قضية الحجاب

تختلف الآراء بين النساء الأعضاء في حزب الرفاه حول الأحكام الإسلامية المتعلقة بالنساء، على الرغم من أنهن يتفقن جميعاً على أنّ الإسلام هو الصالح للمرأة. فبعضهنّ يؤمنّ أن الإسلام قد شرّع تعدد الزوجات، وأن هذا الأمر هو الأصلح لحماية الأرامل وبعضهنّ يقلن إنه إذا كان تعدّد الزوجات يؤذي المرأة فهذا يعني أن الإسلام لا يُطَبَّق بشكل صحيح، ويعتقد بعضهنّ الآخر أن تعدّد الزوجات هذا أمرٌ سيءٌ، وأنّه في الواقع الذي نعيشه لا يتمّ تطبيقه بسبب القيود الدينية الكثيرة المفروضة على تطبيقه. وعلى الرغم من اختلاف الآراء حول أحكام الإسلام، فقد أصرت النساء بالإجماع على أن الحجاب فرض من الله واتفقن على أنه يجب على جميع النساء تغطية رؤوسهنّ. بالإضافة إلى ذلك، بعض النساء اللاتي أجرينا معهن مقابلات لم يأتين إلى الحزب

مرتديات الحجاب، على الرغم من أن قضية «منع الحجاب» كانت سبباً أساساً من أسباب انضمامهنّ إليه، كما إنّ اثنتين منهنّ ارتدتا الحجاب بعد عملهما في الحزب بوقت قصير. وعلى الرغم من ذلك كانت جميع النساء اللاتي أُجرِيَت معهنّ مقابلات محجبات.

في خلال محادثاتنا، طرحنا بعض الحجج التي قد تكون سيقت ضد الحجاب، فقد يُقال على سبيل المثال: إن الحجاب يقيد المرأة جسديّاً، ويكون عائقاً لها. وقد عرّفن المرأة في الأصل ككائن جنسي إلى حد العمل على تغطية غريزتها الجنسية ومفاتنها من تحديق الرجال. ومن خلال الحجاب تستطيع المرأة أن تتحكّم بغريزتها الجنسية. وإن فرض الحجاب قد يعني إما أن المرأة ضعيفة للغاية ولا تستطيع حماية نفسها من شهوانية الرجل الجنسية أو أن غريزتها الجنسية يُنظر إليها على أنها تهديد قوي؛ لذا هناك حاجة للتحكّم بها من أجل حماية المجتمع من تهديدها بالفساد.

وقامت النساء في حزب الرفاه بدورهن بالرد بإعطاء الحجج التي طالما استخدمت للدفاع عن قضية الحجاب، وأولها أن الحجاب لا يقيد المرأة جسديّاً؛ لأن التنورة القصيرة هي التي تظهر جسد المرأة ومفاتنها وليس الحجاب ممّا يجعلها أكثر عرضة للاستغلال الجنسي، فالمرأة ليست ضعيفة للغاية أو قوية للغاية لارتدائها الحجاب، وتبني الحجاب لا يمكن تفسيره بهذه المصطلحات البسيطة كالقوة والضعف. فبغضّ النظر عما يعنيه اجتماعياً؛ فالحجاب فرض من الله ويجب ارتداؤه حباً لله ولأسباب دينية.

تعدّ قضية الحجاب قضية مؤلمة حيث كانت أحد أهم الأسباب أو السبب المباشر لانضمام النساء إلى الحزب. فأولئك إلى النساء اللاتي يرتدين الحجاب تقليدياً، رأين في الحزب المدافع الوحيد عن رؤيتهن العالمية أما بالنسبة إلى غيرهنّ ممن ارتدين الحجاب مؤخراً وتعرضن للإهانة في صدد منع الحجاب حيث إنّهن أصبحن صاحبات اختصاص (مهنيات) (مثل: الطب والمحاماة)، ثم تم منعهنّ من ممارسة أعمالهنّ.

بالنسبة إلى هذه المجموعة الأخيرة، أصبح الحزب وسيلة تسمح لهنّ بتحقيق طموحاتهنّ المهنية.

هناك بالفعل عدة قصص ترويها النساء عن التضحية بسبب ارتداء الحجاب. وقد أعربت معظم النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات عن استيائهن الشديد من أن ارتداء الحجاب قد منعهنّ من التعليم العلماني وكذلك أطفالهنّ بدلاً من منحهنّ الحق في الممارسة الدينية. وبسبب أن الحكومة، وليس بالضرورة دينهن، لديها فهم عن الإسلام يمنع تغطية الرأس بالنسبة إلى الطلاب والموظفين، قامت بمنع وصول هؤلاء النساء إلى الأماكن القيادية التي يُتوقع أن يصلن إليها. قامت هذه المجموعة من النساء بمزج المعايير المتعلقة بالمساواة بين الرجل والمرأة في الحقل العام والتي دعمتها الدولة لعدة سنين، بدلاً من الاهتمام بنماذج الدور التقليدي التي فرضها الدين، وقد ذكرت إمرأة واحدة فقط أن هناك رابطاً بين التعليم والدين، وأن الإسلام حثّ جميع المؤمنين على السعي للتعلّم وأكدت إحداهنّ منع المؤمنين من تطبيق الدين في ما يتعلّق بالسعي من أجل التعلّم وكذلك تلت الحديث المعروف عن الرسول محمد (ﷺ) الذي ينصّ على طلب العلم ولو كان في الصين. وعلى الرغم من ذلك، أشار معظمهن إلى الشرعية الدينية لذلك كما ذكرن إلى أي مدى يَتُقْنَ إلى العمل والتعلم ولكن قرار المنع يعيقهنّ.

يرجع سبب شعور النساء بالحرمان والتضحية إلى إرادتهنّ في تطبيق الدين بالشكل الذي يعتقدنه صحيحاً مع الاستمرار في الحياة العامة التي اعتدن عليها. وكانت قضية الحريات الدينية محلّ نقاش، فقد ادعت إي. أس. (E.S.) أن قرار منعهنّ من ارتداء الحجاب يدفعهن إلى الاختيار بين كونهنّ مواطنات أو مؤمنات. وفي ظلّ الدفاع عن حقهن في تطبيق الدين بالشكل الذي يردنه، أشارت نساء عديدات إلى النماذج الغربية، وربما أشارت النساء إلى بعض الأمور في الغرب من أجل إقناع الدائرة العلمانية المؤيدة للدولة التي تنظر إلى الغرب وليس بسبب أن الغرب نموذج يحتذين به، وعلى الرغم من هذا الاختيار

الاستراتيجي، تضمّنت هذه الإشارة الكيفية التي تجري فيها الأمور في الغرب باعتباره مثالاً شرعيّاً للنساء، واشتكت أن. إي. (N.E.) قائلة: «هذه الدولة تنظر إلى الغرب في كل الأمور كما تحاول تطبيق مثاله في كل شيء، فلماذا لا تنظر إلى الغرب في هذه القضية؟ فالمرأة لها الحرية في الغرب في تغطية رأسها، وتحترم الدولة ممارسة الدين بالطريقة التي يختارها المؤمنون وحتى الرئيس كلنتون نفسه قبل المسلمين على حالهم». فإذا أرادت الدولة التركية أن تحذو حذو الغرب فعليها أن تتكيف مع متطلبات الخيار. وقد نسبت أن. إي. بشكل يدعو إلى السخرية إلى الغرب الليبرالية المثالية، والتي ليست بالضرورة موجودة بالفعل وخاصة في ما يتعلّق بمنع ارتداء الحجاب في فرنسا وألمانيا. وعلى الجانب الآخر، لم تأخذ بعين الاعتبار إمكانية أن يكون الحجاب رمزاً لتهديدٍ أصولي متحدٍّ لليبرالية التي تجعلها مثالية.

من دون أي استثناءات، شعرت النساء جميعاً اللاتي تم إجراء المقابلات معهنّ بالإحباط إزاء عدم فهمهن لوجهة نظر الدولة في اعتبار الحجاب تهديداً. فقد اعترضت آي. أن. (A.N.) قائلة: «لماذا تشعر الدولة بالقلق من نصف متر من الملابس؟ وما الذي يمكن أن يفعله ارتداء الحجاب بالدولة؟» وحاولت فصل الحجاب عن السياسة وادّعت أنه جزء من الثياب. وعلى العكس، حاولت أن. كيه. (N.K.) أن تضع هذه القضية في إطار معياري سلوكي وقالت: «ما هذه الأخلاق التي تسمح بتفشي الفواحش والعري عبر وسائل الإعلام في الوقت الذي تمنع فيه ارتداء الحجاب؟» وقد تضمن سؤالها نقد الإسلاميين للاختلاط وارتكاب المحرمات التي تتعلق بمعايير الغرب واتبعتها الجمهورية التركية في حين ادعى بعضهن الآخر أن المعارضين لارتداء الحجاب تافهون. أعربت آي. أس. عن رأيها في ذلك قائلة إن رد الفعل المعادي للحجاب يرجع سببه إلى أن العلمانيين رأوه غير جمالي وأضافت قائلة: «إذا كانوا يجدون الحجاب غير جمالي فيجب عليهم عدم النظر إليه فالنساء اللاتي لا يرتدين الحجاب يتدخلن في أمور النساء اللاتي يرتدينه هل رأيت مرة امرأة محجبة تتدخل في مظهر أو ملبس امرأة غير محجبة؟» على الرغم

من احتمالية أن يكون هذا الادعاء غير صحيح حيث إن هناك بعض الحوادث التي تؤكد أن النساء غير المحجبات يتعرضن لمضايقات في الأماكن التي تكثر فيها المحجبات فإن هذه على أي حال كانت ملاحظات ضحية من ضحايا قرار حظر ارتداء الحجاب. مع ذلك، تعتقد آي. أس. أن هناك أسباباً سطحيةً لمعارضة الحجاب، وأن هناك تقسيماً غير عادل في السلطة لتحديد أي قانون ملابس سيسود.

النساء اللاتي أجريت المقابلات معهنّ، كنّ على وعي تام بأن الدولة قد منعت الحجاب بسبب أنه أصبح رمزاً سياسيّاً في حين رفضت عدة نساء هذا الادعاء؛ لأنهنّ ارتدين الحجاب بسبب أنه فرض عليهنّ في دينهنّ وأنه مسألة شخصية. كما ردّت زد. أس. (Z.S.) على هذا الادعاء قائلة: «بالطبع لا فهو مسألة شخصية فكيف لهم ادّعاء أنه مسألة سياسية فما هو المقياس الدال على أنه أمر سياسي وكيف يستطيعون أن يعلموا ذلك أو يقيسوه؟ فليقيسوا ذلك إن استطاعوا». وعلى الرغم من هذه الإجابات والردود إلا إنّه بالفعل لا يمكن فصل السياسة عن الحياة الشخصية وخاصة بالنسبة إلى الإسلام.

نصّت المبادئ الدينية على الأحكام التي تنظم العلاقات بين الأفراد وكيفية الاتفاق في أمور الزواج والإرث وكذلك الأحكام التي تتعلق بالزنا والطلاق. ومن جانبها حاولت الدولة قصر الدين على الحياة الخاصة كما حاولت أن تقطع الرابط الأساس الذي في الإسلام مع السياسي والسياسة، وفي إطار ذلك تجاهلت النساء اللاتي أجريت مقابلات معهنّ تعقيدات مطالباتهن، وذلك لرغبتهن في توسيع فضاء الإسلام العام داخل الدولة العلمانية. وقد فضّلن تجاهل الطبيعة السياسية لهذه المطالبات الإسلامية بسبب عدم وجود تهديد وشيك لحياتهن الشخصية في إطار دولة إسلامية حيث تغيّر القوانين تنظيم أمور الزواج والطلاق وكذلك بسبب أن نظرتهنّ الخاصة بالإسلام نشأت بناءً على خبرتهنّ داخل الدولة العلمانية. فإنّ إسلامهنّ يسمح لهن بالعمل خارج المنزل وإثبات أنفسهن في الحقل العام، وأن يصبحن مواطنات سياسيات كما يجب أن يكنّ. ولم تُفرض عليهن القيود التي ترد في الذهن عند الحديث عن الإسلام.

أنكرت إحدى النساء في خلال هذه المقابلات طبيعة الحجاب السياسية، وفي الوقت نفسه أعربت عن ارتياحها للمضمون السياسي للدولة الإسلامية حيث إنها تمثل مؤسسة أخلاقية وشرحت آر. دي. (R.D.) هذا الأمر قائلة: «لن تقوم الدولة الإسلامية فقط بسبب أننا نرتدي الحجاب. فإن كل فرد يسعى إلى مصالحه، فإن من يعارضون حزب الناس المتدينين يخافون من تقويض مصالحهم، فإذا ما أصبحت السلطة في يد رجال متدينين، سوف يوضع حد للسرقة والنهب ولن يقوم أصحاب الشركات القابضة بالسرقة كما يفعلون الآن، فماذا يحدث لو قامت الدولة الإسلامية؟ وماذا يحدث لو تمّ تطبيق الشريعة؟ فبالنسبة إلي لا أهتم لأنني مواطنة صالحة لا أرتكب السرقة ولا الزنا وأعيش حياة أخلاقية، فالأمر مناسب بالنسبة إلي إذا طبّقت الشريعة أما بالنسبة إلى من يسرقون ومن الممكن أن تستمر سرقاتهم في ظلّ هذا النظام السائد فهم بالتأكيد يخافون من تطبيق الشريعة فإن الديمقراطية هي الحلّ، وأتمنى أن يكون النظام القادم ديمقراطيّاً». وقد نفت آر. دي. الطبيعة السياسية للحجاب في حين أيدت تضمين السياسة في الإسلام. وأيدت تطبيق الشريعة الإسلامية؛ لأنها تعتقد أنها ستعاقب المخطئين. وعلى الرغم من ثبوت العكس - إدانة عدد من رجال الأعمال الإسلاميين في قضايا فساد وتورطهم في عدة فضائح - تعتقد أن المسلمين يعيشون حياة أخلاقية وعلى الرغم من فهمها قصير النظر والمحدود للإسلام فقد أصرت على أهمية الديمقراطية. وتتمنى أن يسود الإسلام المتوافق مع الديمقراطية؛ لأن الديمقراطية هي قيمة زرعها النظام العلماني داخلها كما إنها كانت على استعداد لنفي أن الإسلام يبيح تعدد الزوجات والتقسيم غير العادل للإرث.

إن النساء اللاتي ينفين طبيعة الحجاب السياسية ومع ذلك يصررن على أنه فرض إسلامي هن في مشكلة وهي عدم ميلهن إلى القبول ببقية الأحكام؛ فقد يكون الحجاب فرضاً لكن عدة مسلمين يدعون أن تعدد الزوجات والتحكم في لفظ الطلاق من جانب الرجل فقط وحقوق الإرث غير العادلة أوامر إسلامية أيضاً. إلى جانب ذلك، تسمح معظم

الدول الإسلامية بتعدد الزوجات وغيرها من الأوامر الموجودة في الشريعة حيث تعتبرها هذه الدول جزءاً من الشريعة الإسلامية مثلها مثل الحجاب. فهل النساء اللاتي يصررن على ارتداء الحجاب مستعدات لتنفيذ غيره من الأوامر الإسلامية؟ ولكن جميع النساء رفضن في المقابلات هذا القياس، فإذا انتصرت فقد يكون لها الحق في أن يسود «إسلامها الصحيح»، وفي الوقت نفسه لم يكنّ مستعدات للعيش في ظل الأحكام الأخرى الخاصة بالمرأة والتي تطبَّق في دول إسلامية عديدة.

كانت النساء قد مُنعن من مشاركة الرجال داخل الأجهزة رفيعة المستوى الخاصة بصنع القرارات في حزب الرفاه، فبالنسبة إلى هؤلاء النساء اللاتي لديهن تجربة مع هذا الإنكار، قد يتوقّع أحدهم أن المستجيبات لذلك الأمر قد يكنّ مهتمات أكثر بسلطة الرجل المسلم الإحتكارية. ولم يسأل قادة الحزب النساء آراءهنّ في كيفية إدارة الحزب، وإذا وصلوا إلى السلطة فلن يستعينوا بالنساء في حكم الدولة. ولكن من ناحية أخرى، أكدت النساء إصرارهنّ على العمل طبقاً لمبادئ الإسلام التي يؤمنّ بها.

أصرّت النساء اللاتي يرتدين الحجاب ويستخففن بتهديد الأصولية الإسلامية على رؤيتهنّ الخاصة بالإسلام والتي تعتمد بشكل أساس على تجربة تركية فريدة. ولم يفهمن سبب رؤية الدولة العلمانية لهنّ كتهديد حيث إنّ فهمهنّ للإسلام تشكّل في إطار قيم هذه الدولة العلمانية ومعاييرها، ويحترمن مفاهيم العدالة والإنصاف العلمانية أو الليبرالية. وفي ما يتعلق بإجابات النساء خلال المقابلات في ضوء قضية الحجاب في تركيا، بالنسبة إلى معظمهنّ إن طبيعة الحجاب السياسية لا تعني أنهنّ معارضات للجمهورية الديمقراطية العلمانية والتي تكنّ الاحترام لجميع الأفراد. كما أرادت النساء اللاتي يرتدين الحجاب ويعملن داخل الحزب أن يتحركن في إطار جمهورية علمانية حيث يُسمح أن يكون الدين أكثر علانيةً. وحتى بالنسبة إلى العدد القليل من النساء اللاتي يتمنين إقامة جمهورية إسلامية فضّلن أن تكون مشابهة بشكل أساس

للدولة العلمانية التي يعرفنها[١٥]؛ حيث كانت وجهة نظرهنّ عن الجمهورية الإسلامية مشكّلة طبقاً لما يعرفونه أي طبقاً للجمهورية التي ينتمين إليها وتتوفر فيها للمرأة فرص قانونية مساوية للرجل، فقد أردن الالتزام بفرض الحجاب ولكن لم يردن الالتزام بقضية تعدّد الزوجات وحتى عندما أكّدن أن تعدد الزوجات هو حكم في الشريعة الإسلامية، صرّحن أنه لا يمكن تطبيقه أو أنه يجب أن يكون خاضعاً إلى ضوابط معينة. فضلاً عن ذلك، فقد أردن دولة إسلامية إلى جانب الدولة العلمانية الأخلاقية.

على الرغم من حقيقة أن هؤلاء النساء يجب ألا يمثّلن أي تهديد للنظام العلماني، كان من الواضح أن هذا النظام العلماني إضافة إلى مبادئ التعليم العلماني لم يكن على درجة من الكفاءة لتعليم المواطنين إمكانية تطبيق الدين تحت مظلة الدولة. فقد شكّلت هؤلاء النساء اللواتي أُجريت معهن مقابلات الإسلام على نماذج علمانية، ولم يدركن حقيقة وجود اختلافات جذرية بين الدولة التي تسعى إلى اكتساب شرعيتها من الناخبين وبين من يسعى إلى الشرعية من خلال الامتثال لأوامر الله التي لا يمكن انتقادها أو تغييرها أو الجدال حولها. فمن يدّعي أنه سوف يحكم باسم الله من أجل إحلال العدالة من الممكن أن يتلاعب بهذه السلطة بسبب أن هذا المصدر مقدس لا يمكن الوصول إليه.

ومع ذلك، من أجل توسيع نطاق المشاركة الديمقراطية وعلى ضوء هذه المقابلات، نحن بحاجة إلى إدراك أن معنى الرمزية السياسية التي ربطتها الدولة بالحجاب تختلف تماماً عن المعنى الذي تحمله هؤلاء

---

(١٥) توصل علي شارك أوغلو (Ali Çarkoğlu) وبيناز توبراك (Binnaz Toprak) إلى النتائج نفسها في استفتاء عام للرأي، والذي ادّعى فيه المشاركون أنهم يريدون تطبيق القانون الإسلامي في ما عدا بعض الأوامر الخاصة في القانون الإسلامي، وطبقاً لهذا الاستفتاء، أراد ٢١,٢ في المئة من المشاركين تأسيس دولة إسلامية تعتمد على القانون الإسلامي. بينما أراد حوالى ١,٤ في المئة فقط تطبيق الشريعة الإسلامية في حالة الزنا. انظر: Ali Çarkoğlu and Binnaz Toprak, *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset* (Religion, Society and Politics in Turkey) (Istanbul: TESEV Yayinlari, 2000).

النساء. فإذا كان شغل الدولة الشاغل في قضية منع الحجاب هو ما يمثله من تهديد للديمقراطية الليبرالية، ففي ظلّ الظروف التي تؤيد فيها النساء القيم العلمانية الليبرالية لهذا النظام، لا يشكل هذا الأمر تهديداً للدولة على الإطلاق. ففي النهاية، يمكن تحقيق هذه الديمقراطية الليبرالية وخاصة إذا وضعت النساء الإسلاميات الحدود التي يردن تطبيق الإسلام في إطارها وإذا احترمت الدولة تحديدهن لما يعنينه بحجابهن.

# خاتمة

جادل كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) قائلاً: «إن تطوير مفهوم الليبرالية من خلال الشجاعة والقدرة على تكييف نفسه مع عالم مختلف تكون فيه المبادئ غير مفهومة جيداً وغير مطبقة على نطاق واسع، حيث تكون الحقيقة، في معظم الأماكن وفي عقيدة الأقلية وعند الغرباء وعند المشكوك بهم، ليست فقط ممكنة بل ضرورية»[١]، وإن «تطوير مفهوم الليبرالية» في تركيا حيث «المبادئ الليبرالية غير مفهومة جيداً وغير مُطَبَّقة على نطاق واسع» يتبع طريقاً غير مباشر. فمنذ نشأتها، لم تكن الجمهورية التركية ملجأً ليبراليّاً ولكن الليبرالية دفعت بنفسها نحوها على أي حال. من ناحية أخرى، إن قصص النساء في حزب الرفاه أخبرتنا لِمَ يُعتبر تطوير الليبرالية في الإطار الإسلامي أمراً ممكناً بل ضرورياً، وبالتالي قد يغني الديمقراطية وكذلك الليبرالية. في هذه الخاتمة، سنعيد تتبع آثار خبرات النساء في حزب الرفاه على الليبرالية والديمقراطية من خلال التركيز على العلمانية والنساء في تركيا.

## أولاً: دولة الجمهورية وعلمانيتها

كان لنجاحات النساء في اللجان آثار إما على نقاط القوة أو على نقاط الضعف للعلمانية في تركيا. فمن جانبهن، تحدّت النساء الإسلاميات الناشطات كبرياء الدولة العلمانية والمواطنين المؤيدين لمبادئها العلمانية. وفي ظلّ الظروف التي كانت سائدة في فترة العشرينيات، عندما قدمت

(١) Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reections on Philosophical Topics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 258.

النخبة السياسية التي تبنت التحديث مفهوم العلمانية وتطبيقها في إطار إسلامي، لم تكتفِ بفصل الدين عن السياسة بل أيضاً وضعت الدين تحت مراقبة الدولة. وقد تجاهل هذا المفهوم العلماني القيود التي فرضتها العلمانية على الحريات الدينية، وقامت الدولة التي حاولت خصخصة الدين (قصر الدين على الحياة الخاصة) تحديد المدى الذي يمكن أن يظهر الدين فيه في الحياة العامة وكذلك كيفية تعليمه؟ ومن يستطيع تعليمه؟ وكيف يمكن تفسيره؟ بحلول الثمانينيات، طالب الإسلاميون بشكل عام والنساء في حزب الرفاه بشكل خاص، بأن العلمانية تحتاج إلى أن تُحدّد بالطريقة المقيِّدة نفسها التي تتبعها الدولة.

كان تحدّي النساء خطيراً فقد غرست الجمهورية علمانيتها الثورية في النساء. وطالما كان ظاهراً أن النساء استفدن أكثر من العلمانية الجمهورية؛ ومن هنا، كانت عودة النساء إلى الإسلام التحدي الأقل توقعاً، وخيانة بالنسبة إلى العلمانيات المتعصبات. شنت النساء في حزب الرفاه حملة مُنظَّمة ضد الدولة التي منعت النساء المحجبات من دخول الجامعات وطالبن بتفسير لما فعلته الدولة مع هؤلاء النساء اللاتي يرتدين الحجاب. وقد عارضن ما تقوم به الدولة من قمع لمتطلبات الفتيات بارتداء الحجاب داخل الجامعة وتقييد حدود السياسة من خلال إقصاء النساء اللاتي يستخدمن اللغة الإسلامية لمعارضة سياسات الدولة من أجل الحفاظ على فهم العلمانية. فقد أدّى اشتراك النساء في حزب الرفاه في السياسة إلى كشف الحدود التي وضعتها الإصلاحات العلمانية على الحريات المدنية.

على الرغم من أن إصلاحات التحديث في الدولة الجمهورية كانت ناجحة في مأسسة العلمانية وكذلك زيادة الفرص السياسية والاقتصادية والاجتماعية أمام الزيادة المنتظمة للسكان، إلا إنه كانت محدودة. من ناحية أخرى، لم ينجح التعليم الذي تقدّمه الدولة في استمالة عدد كبير من الأفراد، ومن بينهم النساء اللاتي ربما كنّ الأكثر استفادة من علمنة الإصلاحات. في علمانيتها الخاصة، لم تنجح الدولة في الوصول إلى هذه المجموعة التي تسترشد في الحياة بالإسلام. وبناءً على ذلك، جُرِّدت النساء اللاتي يؤيدن قراءة مختلفة للإسلام عن قراءة الدولة من حقوقهن

المدنية. وبما أنها كانت غير قادرة على تشكيل أو تجنيد النساء ممن لديهن فهم مختلف للإسلام، اختارت الدولة أن تعاقبهنّ من خلال منعهنّ من المشاركة في مؤسساتها؛ ومع ذلك، لم تكتف النساء الناشطات الإسلاميات بالإشارة إلى عدم قدرة الدولة على الحفاظ على أيديولوجيتها الخاصة، بل أيضاً أشرن إلى محاولتها كبح جماح من يتحدّاها. عندما تمّ إقصاء النساء من التعليم الحكومي وكذلك من الوظائف الحكومية، وجّهن طاقتهن إلى العمل في حزب يدعم هويتهنّ الذاتية.

لا تشير تجارب النساء في حزب الرفاه إلى ضعف قدرة الدولة على غرس العلمانية فقط بل تشهد على نجاحهنّ في اختراق المجتمع بكلّ قيمه العلمانية. وأيّدت النساء الإسلاميات إسلاماً فريداً شُكِّل بواسطة مبادئ وممارسات خاصة بالمجتمع العلماني حيث يعشن. ومما يدعو إلى السخرية، لم يكن هذا الفكر الإسلامي الذي تعتنقه النساء يشكّل تهديداً للدولة. أما بالنسبة إلى الفكر الإسلامي حول المساواة فهو يعطي الأولوية للتكامل بين الجنسين وبالتالي يبرر تعدد الزوجات أو الاختلاف في حقوق الإرث بين الرجل والمرأة، قد يمثّل تهديداً للقيم الليبرالية التي تدّعي مساواة ظاهرية بين الجنسين. ومع ذلك، فمعظم النساء الإسلاميات اللاتي أجريت معهنّ المقابلات إما أشرن إلى السمات غير الليبرالية الواضحة التي يتّسم بها الدين أو أعدن تفسيرها لتلائم قناعاتهنّ الليبرالية، فهنّ ينتمين إلى عالمين حررا الميول الدينية، في الوقت الذي تحديا فيه الفهم الضيق للعلمانية.

وقد كان المناخ الذي كانت النساء الإسلاميات قد نشأن فيه مهماً في تشكيل قناعاتهم الدينية، فقد قدمت الجمهورية لهؤلاء النساء نوع التعليم الذي يزيد من قدراتهن بالإضافة إلى منحهن مهارات قد يستخدمنها في مهمتهن السياسية الخاصة؛ فقد استطعن المشاركة في عمل الحزب لأن الدولة سمحت بمتابعة الاهتمامات السياسية الديمقراطية للرجال والنساء على حد السواء. وبما أن الدولة قدّرت حقوق الإنسان العالمية والتي تتضمن احترام الليبرالية السياسية والفردية، شاركت النساء في اللجان الدولةَ هذه القيم. وقد كنّ على وعي برفض الفكر الإسلامي الذي لا يلائم هذه المبادئ الليبرالية التي قد تعوق تطويرهن كأفراد في

المجتمع. فمن خلال عملهنّ داخل اللجان، يُمكِنُهنّ تطوير أنفسهن ومهاراتهن السياسية كأفراد ومن بينها التحدث والإقناع والمفاوضة كما يمكنهن الشعور بالفعالية السياسية وذلك عندما يشهدن نجاح عملهن(٢).

جادلت النسوية ميرا جَهلَن (Myra Jehlen) «أن هناك عدة طرق للتعامل مع التناقضات. . . . وذلك من خلال استخدام أحدها في حلّها جميعاً كما يمكن أن ندمج التناقضات من أجل التغلب عليها والاستفادة من طاقاتها»(٣)، فبالنسبة إلى الناشطات اللاتي اتبعن أيديولوجية دينية بينما نشأن في عالم علماني وقعن في تناقض بين هذين النموذجين في حياتهن وقمن «بالاستفادة من طاقاتهما». فالدوافع العلمانية لإثبات مكانتهن أمام أنفسهن تقودهن إلى تبرير النشاط السياسي والدفاع عنه بالإشارة إلى المعايير العلمانية مثل الحقوق الشخصية. وقد اتبعن الإسلام من أجل تعريف هويتهنّ كما اخترن تعريفها فلم يكن إسلامهنّ هو الإسلام داخل دولة علمانية ولم يكن كذلك الإسلام المتبع الذي يقيد من حقوق المرأة. وعلى الرغم من دفاعهنّ الشديد عن فهمهنّ الخاص للإسلام والذي تم تشكيله في إطار تجاربهن في القوانين العلمانية التي تتضمن الحقوق المتساوية للنساء، فقد اختلف «إسلامهن» ولم يكن موحّداً. فقصص هؤلاء النساء الناشطات داخل حزب الرفاه توضح أن تجربة الإسلام هذه سياقية وكذلك فردانية شخصية. ففي السياق العلماني، تخترق القيم العلمانية اختبار الورع وتُشكِّل الطريقة التي يعيش فيها هؤلاء الأفراد الإسلام. ولم يعد تهديد التسلط مقابل تهديد الإسلام الأصولي موضع نقاش وذلك عندما يفسره الأفراد المطبقون للدين بوصفه أيديولوجية متغيرة تتفق مع أنماط الحياة الفردانية العلمانية.

أثبتت القضية التركية أن المعايير الليبرالية، في الإطار العلماني، تخترق المعتقدات الدينية الواضحة وتشكلها حيث يحترم المؤمنون المعايير الفردانية التي غرستها الديمقراطيات الليبرالية. فإذا ما أردنا

---

(٢) Mark E. Warren, *Democracy and Association* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), pp. 70-75.

(٣) ورد فـي: Micheline R. Malson [et al.], eds., *Feminist Theory in Practice and Process* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989), p. 8.

توسيع الحدود الديمقراطية مع مبادئ الحقوق الليبرالية يجب غضّ النظر عن بعض المفاهيم الإسلامية إذ إن من يطبقونها لن يطرحوا المشكلات التي ننسبها إليهم. من الناحية العملية يجب أن يتوافر التبادل والتأثير بين العالمين المتناقضين مثل الإسلام والديمقراطية الليبرالية. ومثلما قالت مارثا نوسباوم (Martha Nussbaum): «الذي يحدّد اليهودي أو المسلم أو المسيحي ليس - بأي طريق - الرجوع إلى الماضي. مع أن العادات تتغيّر في طبيعة ديناميتها ودرجتها، فيتم تحديدها على الأقل، ومن بعض الطرق من خلال معرفة متطلبات من تطبّق عليهم»[٤].

## ثانياً: النساء والمشاركة السياسية

هناك بعض الآثار للتحدي الذي قامت به النساء الإسلاميات على النساء بشكل عام ومشاركتهن السياسية. وبما أن المشاركة النسائية في السياسة من مبادئ الديمقراطية، فقد وسعت نساء اللجان حدود مشاركتهنّ الديمقراطية. وقد ساعدن في مشاركة ليس فقط هؤلاء المعارضين للعلمانية الجمهورية تحت مسمى ظهور علني أكثر للإسلام بل أيضاً من يظهرن عدم الاهتمام بالسياسة بسبب جنسهم. وتمّت إعادة صياغة بعض القوانين المنحازة ضد النساء، وقد تحدّت تجربة النساء داخل اللجان ادعاء أن المرأة ليس لديها اهتمام في سياسة الحزب الناشط في تركيا، وأنهن لا يمكن أن يحدثن فرقاً في السياسة وأن هناك تقسيماً عاماً وتقسيماً خاصاً يقصيان المرأة ويحددان أين تتمكن من ممارسة السياسة. وقد أثبتت النساء في لجان السيدات أن ربات المنزل اللاتي يلزمن بيوتهن لديهن شغف واستعداد للتحرك نحو العمل السياسي. ومن ناحيتها قامت اللجان التي توصلت إلى نجاحات في مراكز العاصمة الكبيرة بنشر أنشطتها بين النساء المهاجرات ذوات الخلفيات الريفية وفي الأماكن الخاصة بهن أو بجاراتهن التي يشعرن فيها بأنهن أكثر راحة. وقد نجحت اللجان في الاقتراب من النساء اللاتي لم يكنّ قادرات على إيصال أصواتهن إلى الحقل السياسي وأثبتن أن هؤلاء النساء يمكن أن يشاركن في السياسة.

---

(٤) Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach, John Robert Seeley Lectures* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), p. 182.

تعد طبيعة الطريقة التي انضمت من خلالها النساء إلى السياسة نقداً جوهرياً للعملية السياسية التي جنّدت حوالى نصف السكان. وقد أظهر الأمر حقيقة أن الأحزاب السياسية عليها أن تلقي المزيد من الاهتمام بالنساء اللاتي لديهن استعداد للتسيّس لمباشرة مصالحهن الذاتية. فلم تستطع مدبرات المنزل التحرك نحو الحياة العامة بإغراءات حياة كريمة مفروضة من الأعلى. وإلى حد ما، فقد شاركن بالفعل عندما قامت أعضاء الحزب بالاهتمام بمطالبهن وقدّمن وعوداً بتوصيل أصواتهن إلى الساحة السياسية.

وفي هذه العملية، ظهر تحدٍّ آخر لحداثة الجمهورية التي تعارض العادات، فقد تجاوزت النساء في اللجان الحدود بين التقليدي والحديث عندما نقلن الاهتمامات السياسية التي كانت أسيرة في الحقل الخاص إلى الحقل السياسي. فقد قمن ببعض الشبكات التقليدية والأساليب المجتمعية للتواصل الاجتماعي، مثل: أيام الاستقبال (Kabul günleri) وكذلك الزيارات المنزلية لنقل مفاهيم سياسية جديدة من أجل الحصول على أصواتهن الانتخابية، وكان من شأن الخطاب الديني الذي أثّر في الناشطات وكذلك الشبكات التي استفدن منها في الجوار زيادة القيم الجماعانية. وقد عززت هذه القيم التقليدية الجماعانية روابط الشبكات التي تمّ تأسيسها في الجوار والتي استفادت منها النساء في اللجان كثيراً حيث دعمت التمكين الفرداني للناشطات وكذلك الناخبات اللاتي ظهرن على الساحة السياسية بوصفهن فردانيات. مع ذلك، كان لدى هؤلاء النساء شعور بأنفسهن كفردانيات. فإن الحدود بين القيم التقليدية والقيم الحديثة أصبحت غير واضحة عندما عززت القيم التقليدية «الجماعانية» القيم الليبرالية الحديثة لـ «فردانية». لم يكن هناك أي انقسام بسيط بين ما كان تقليديّاً وما كان حديثاً فإن النساء الإسلاميات اللاتي تميزن بدعم قيم الحياة التقليدية وطرقها كنّ في الواقع يعدن صياغة النموذج الحداثي البارادیغمي لجعله نموذجهن الخاص. فقد نجحن في تعبئة بعض النساء في صفوفهنّ ليس من خلال جذب إلى الأيديولوجية الدينية بل جذب إلى مصالح هؤلاء الأشخاص المرتبطة بهنّ. ومن أجل توسيع حدود المشاركة الديمقراطية في تحديث الأطر فقد أثبتن أنّ التقاليد قد تتخذ دوراً جديداً. إن تخطي الحدود بين السياسة الانتخابية الحديثة وبين

شبكات المجتمع التقليدية كان عملياً لتسهيل انضمام المجموعات المُستبعَدة إلى العملية الديمقراطية.

## ثالثاً: الديمقراطية الليبرالية والإسلام

لقد أثبتت تجارب النساء في حزب الرفاه لنا أن لا حاجة إلى أن تكون الليبرالية والإسلام متنافرين، فَفي إطار العلمانية التركية، تسللت الليبرالية إلى الإسلام ـ على الأقل جزئياً ـ في الطريقة التي تطبق بها بعض النساء الإسلام. وكما قال كليفورد غيرتز إن دخول الإسلام في الحياة السياسية لم يكن «مَرَضيّاً أو قديماً أو متخلفاً أو ارتداديّاً أو غير عقلاني»[(٥)]. ولكن على العكس، فقد أدّى دخول الإسلام في الحياة السياسية إلى توسيع نطاق الليبرالية كما رسخ تطبيقها حتى وإن كانت تشكل جزئياً فقط حياة النساء اللواتي يعشن الإسلام من خلال السياسة.

كانت النساء في حزب الرفاه مجموعة غير متجانسة، فقد قامت كثيرات منهن باختيارات متأنية غير إجبارية في اتخاذ قرار عيش حياة دينية أكثر من زميلاتهن من خلال ارتداء الحجاب بالإضافة إلى العمل في الحزب. وقد اخترن أزواجهن بأنفسهن وفي بعض الأحيان كانت هذه الخيارات تعارض رغبات عائلاتهنّ حيث كانت هذه خيارات مستقلة مبنية على ميول ليبرالية. ومع ذلك، لا يمكننا أن نعمّم هذه التجارب؛ فبعض هؤلاء النساء بكل بساطة نشأن وسط عائلة متدينة حيث يساعد الوالدان ابنتهما في اختيار زوجها، وفي الوقت نفسه، كانت هؤلاء النساء يتّخذن قرارات مستقلة ذاتية للعمل في الحزب.

أما بالنسبة إلى النساء اللاتي قمن بخيارٍ راديكالي بالانتقال من حياة أكثر علمانية إلى حياة أكثر تديناً، فقد طبّقن الأعراف الليبرالية وغير الليبرالية. فالتزمت معظم هؤلاء النساء بالتعاليم الإسلامية في ما يتعلق بتقسيم العمل داخل الأسرة وهو ليس مختلفاً كثيراً عمّا خبرته النساء الأكثر علمانية. وعلى الرغم من ذلك أكّدت النساء أنّ هذه الأدوار الإسلامية أو التقليدية لا تتعارض مع دورهنّ المستقل في الحياة العامة.

---

(٥) Geertz, *Available Light: Anthropological Reections on Philosophical Topics*, p. 258.

بالإضافة إلى ذلك، فقد أيّدن كون واجبهنّ بوصفهن أمهات تجاه أطفالهن فضلاً عن طاعتهن لأزواجهن هي أولويات في الإسلام وبالنسبة إليهن كذلك، كما أكّدن أنّ هذه الأولويات سواء أكنّ على دراية أم لا بهذا العمل لا تعوقهنّ في التزاماتهن السياسية حيث تظهر مبادئ تقدير الذات الليبرالية والاستقلالية. ومع ذلك، هناك حالات عززت فيها النساء استقلاليتهن داخل المنزل وأصبحن أكثر استقلالاً عن أزواجهن عندما أصبح لهن دور سياسي في الحياة العامة. وقد سادت الميول الليبرالية، تدريجياً، الحياة الخاصة، وخاصة عندما نجحت النساء في إثبات استقلاليتهن في الحياة العامة.

ولم تكن الممارسات غير الليبرالية مقتصرة على الحقل الخاص، فقد كان هناك «سقفٌ زجاجيٌ» يمنع المرأة من الوصول إلى مناصب رفيعة في أجهزة الحزب الخاصة بصنع القرار. فعلى الرغم من أن النساء أنفسهن كان عليهن إدارة اللجان بصورة ديمقراطية كما كان إصرارهنّ على ذلك، فلم تكن هناك ديمقراطية داخل الحزب الذي كان يُدار بترتيب هرمي. وفي الوقت نفسه، لم تكن هذه الممارسات غير الليبرالية مقتصرة على حزب الرفاه، بل كان ذلك هو الحال في الأحزاب المسماة علمانية. في حين بالنسبة إلى حزب مؤيد للإسلام فإن الدعوة إلى الإسلام الأبوي (Patriarchal Islam) تمثل سيفاً يلوح في آفاق المبادئ الليبرالية التي تعيشها النساء الإسلاميات. قد يظن بعضهن أن الديمقراطية التي مارستها النساء داخل لجان السيدات كانت محدودة؛ لأن التماسك الأيديولوجي الإسلامي ربما يكون قد ثبّط التعارض الداخلي. فعلى الرغم من أن تحرك الإسلاميين نحو السياسة قد لا يكون بدائياً أو رجعياً ولم يكن كذلك منارة للّيبرالية.

ومع ذلك كان هناك تهجيناً، فعندما بدأ الإسلام في الدخول في السياسة نفذت إليه القيم الليبرالية؛ ففي بعض المناطق انتشرت الممارسات الليبرالية بينما انتشرت الأعراف الجماعانية التي شرعها الإسلام في مناطق أخرى. ومثلما لم يحدّد الإسلام الشامل حياة النساء فكذلك لم تتسلط الليبرالية عليها، فقد كان هناك خلاف وتأثيرٌ ثقافيان حيث بدأ الإسلام التغيُّر من خلال النساء اللاتي كنّ يطبّقنه.

فإذا كنّا نؤمن إلى جانب واضعي النظريات الليبرالية المعاصرة[٦]، أن الثقافة مهمة للفرد سواء لأنها توفر مناخ الاختيار والاستقلالية أم لأنّها تعزز الهوية الجماعانية، يجب أن تتضمن الديمقراطية الليبرالية الثرية رؤية عالمية إسلامية تربطها علاقة ديناميكية مع القيم الليبرالية. من خلال استخدام معيار مثل ذلك الخاص بـ ويل كيمليكا (Will Kymlicka) «القيود الداخلية» والذي بموجبه تلتزم المجموعات التي تسعى إلى الحماية بعدم فرض قيود على حقوق أعضائها المدنية، قد يكون استخدام هذا المعيار غير مناسب للحكم على مدى كفاءة مجموعة في إطار الديمقراطية الليبرالية. داخل أي مجموعة غير متجانسة من الممكن أن يتعرض بعض الأعضاء إلى «قيود داخلية» في حين لا يتأثر بها غيرهم وذلك مع افتراض أن جميع الأحزاب تقبل ما يعنيه معيار «القيود الداخلية» وتعتبره أمراً سيئاً. علاوةً على ذلك، فإنّ الأفراد أنفسهم وكذلك ممارساتهم تتغيّر بمرور الوقت فالنساء داخل حزب الرفاه لم يكنّ مجموعة متجانسة ولا مجموعة مستقرة. فبعض النساء تعرضن لما أطلق عليه «قيود داخلية» في بعض مناحي الحياة في حين لم يتعرضن لها في مناحٍ أخرى. وقد لا تتفق النساء أنفسهن على هذا الأمر. وحتى مع مرورِ الوقت قد لا تمارس بعض هذه القيود المختلف عليها بينما يظل بعضها الآخر. فمن الممكن أن تزيد الليبرالية من تسلّطها وتأثيرها في عدة نساء إسلاميات الأمر الذي من شأنه أن يعزز من قوة الليبرالية وكذلك الإسلام.

لم تندفع النساء في حزب الرفاه إلى مظاهرة نسوية أو ليبرالية داخل حزبهنّ الإسلامي المحافظ[٧]. فلم ينجحن في دعم الناشطات ولا حتى الداعمين لمناصب السلطة داخل هرميّة الحزب. وعلى الرغم من ذلك،

---

(٦) Martha C. Nussbaum, «A Plea for Difficulty,» in: Susan Moller Okin [et al.], *Is Multiculturalism Bad for Women?*, edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 106, and Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Political Theory (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995).

(٧) لا يمكن مقارنة النساء في حزب الرفاه بالنسويات داخل الكنيسة التي كتبت عنها ماري فاينسود كاتزنشتاين، انظر: Mary Fainsod Katzenstein, *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*, Princeton Studies in American Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

فمن خلال هذه الخيارات الذاتية فقد تحدّين بالفعل الحدود التي من المُتوقّع أن تمارس النساء الإسلام من خلالها؛ للمشاركة في السياسة ودعم مصلحتهن الذاتية في تركيا. فقد وضعن أنفسهن على مفترق الطرق الخاصة بمشاركة النساء السياسية والتاريخ السياسي التركي من أجل تحدي المبادئ الدولانية للعلمانية والتحديث الغربي. ومن ناحية أخرى، قد قمن بتوسيع فرص التعبير عن الذات من أجل أنفسهن ومن أجل الأخريات ممن افتُرض أنهنّ غير عابئات بالسياسة. ففي دولة حيث القيم المجتمعية مُنعت تقليدياً، قدمن مفهوماً للمشترك المجتمعي مناسباً للدولة وكذلك للخلافات الديمقراطية. علاوةً على ذلك، ادّعى بيخو باريخ (Bhikhu Parekh) أن «عظمة المجتمع الليبرالي (الذي يُعرف بالتسامح والانفتاح والحرية) تكمن في أنه لا يحتاج إلى السعي إلى أن يكون مجتمعاً ليبراليّاً بشكل كامل وحصري ـ أي أن يكون به إحساس قوي بالاستقلال والفردانية والإبداع الذاتي وغيرها من الصفات المماثلة»[8] ـ فقد تكون النساء في حزب الرفاه ينتمين إلى هذا المجتمع ولكنهن لسن كذلك، وقد علّمننا الحوار الثقافي الذي من شأنه أن يُغني الليبرالية فضلاً عن الإسلام كما جعلن الديمقراطية أكثر شمولاً.

(٨) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), p. 113.

# ملحق

## الأسئلة المطروحة خلال المقابلات

### أسئلة شخصية

- هل من الممكن أن تخبريني عن نفسك؟
- أين ولدت؟
- من والداك؟
- ما طبيعة عملهما؟
- أي مدارس ارتَدْتِ؟
- هل أنتِ متزوجة؟
- ما مهنة زوجك؟
- متى بدأ اهتمامك بالإسلام؟ وكيف؟
- هل أثار اهتمامك بالإسلام أحد أصدقائك أو مجموعة معينة من الأفراد أو أي عوامل أخرى؟
- متى انضممت إلى حزب الرفاه؟
- هل أثر بعض الأفراد أو أيديولوجية الحزب أو المؤسسات في قرارك للعمل في الحزب؟

- لم بدأتِ العمل في الحزب؟
- هل تحبين العمل في الحزب؟ ولماذا؟
- من ثقّفك في الحزب؟
- كيف ثقّفت في الحزب؟

### هيئة لجان السيدات

- هل يمكنك أن تخبريني عن هيئة لجان السيدات؟
- كم عدد الأقاليم التي فيها فروع للهيئة؟
- ما أهم الوحدات في الهيئة؟
- كيف ترتبط كل وحدة بالأخرى؟
- هل تتلقين أي انتقاد من رؤسائك داخل الحزب؟
- متى تتلقين هذا النقد؟ وعلام؟
- ماذا يكون ردك على هذه الانتقادات؟ وهل تستفيدين منها أم لا؟
- إلى أي مدى تستقل لجان السيدات عن وحدات الحزب المركزية وإلى أي مدى تعتمد عليها؟
- ما القرارات التي تتخذها الوحدات المركزية مسؤوليتها أو القضايا التي تتحملها؟
- هل لديك أي خلفية عن كيفية نشأة لجان السيدات؟
- كيف أثرت الانقسامات السياسية داخل حزب الرفاه في لجان السيدات؟
- مَنِ المخول باتخاذ القرار بشأن جدول العمل أو تقسيمه داخل لجان السيدات؟

- هل لديك أي علاقات بأي هيئات إسلامية أخرى أو جماعات؟ وعلى أي مستوى وعلى أي وتيرة تُحمل هذه العلاقات؟

## الأنشطة

- ما الأنشطة التي تشاركن فيها كهيئة؟
- كيف تنجزين هذه الأنشطة؟
- ما الموضوعات التي تطرح في الزيارات المنزلية أو التجمعات الخاصة؟ وماذا تخبرين هؤلاء الناس في أثناء هذه الزيارات؟
- هل هناك أي اختلافات بين اللجان المنظمة في الأقاليم أو المقاطعات المختلفة؟ وما هي هذه الاختلافات؟
- لقد سمعنا كثيراً عن استخدام التكنولوجيا الحديثة داخل حزب الرفاه مثل استخدام أجهزة الكمبيوتر والفيديو، هل استخدمت هذه الأجهزة؟ وما كان فحوى هذه الفيديوهات؟
- ما الموضوعات التي تقدمينها في أنشطة العلاقات العامة مع المؤسسات العامة مثل المستشفيات أو الاتحادات؟
- هل يمكنكِ إفادتنا ببعض المعلومات عن برامجك التعليمية داخل الحزب؟ وما المواد التي تتضمنها؟
- من التحق بهذه البرامج؟
- من يساعدك في برنامجك التعليمي؟
- ما الذي تعلّمينه لموظفي الحزب؟
- كيف تجد النساء الناشطات الوقت للمشاركة في هذه الأنشطة؟
- كيف تمكنت من إنجاح هذه الهيئة بوقت قصير؟
- ما العوامل أو الظروف برأيك التي ساهمت في نجاحك؟

## الأعضاء

- كم عدد الأعضاء في الهيئة التي تعملين فيها (على مستوى الإقليم أو المقاطعة)؟
- هل تدفع جميع الأعضاء المستحقات اللازمة؟
- ما الأقاليم أو المناطق الأكثر نجاحاً في حشد أعضاء جدد؟ وماذا كانت الأسباب برأيك؟
- ما الفئة الغالبة بين أعضاء الحزب (ربات منزل/ مسنات/ شابات/ زوجات أعضاء الحزب)؟ وهل يتابعن المنشورات الإسلامية أو التلفزيون؟ وهل تمّ تقديمهن إلى الإعلام الإسلامي؟ وما هي بعض الفروقات المناطقية في العضوية؟
- هل ترتدي معظم الأعضاء الحجاب؟ هل ارتدينه بعد الانضمام إلى الحزب أم كن يرتدينه قبل ذلك؟
- كيف نجحت في إقناع النساء ممن ليس لديهن اهتمام بالحزب بأن يصبحن أعضاء فيه؟
- لماذا برأيك أصبحت النساء أعضاء في الحزب؟
- هل جميع النساء اللاتي أصبحن أعضاء في الحزب يؤيد أزواجهن حزب الرفاه؟
- هل تستأذن المرأة زوجها أو تعلمه عند تسجيل العضوية في الحزب؟
- عندما تطلب الزوجات الانضمام إلى الحزب، فهل يقبل أزواجهن أو يرفضون أو يشجعونهن أو يحبطونهن؟
- هل تحدث مشكلات عندما لا يوافق الأزواج على مشاركة زوجاتهم في الحزب أو الحصول على العضوية؟ وهل تعتقدين أن بعض النساء ينجحن في إقناع أزواجهن بأن يكونوا أعضاء في الحزب أو يقوموا بالتصويت لصالحه؟
- كيف تقيمين فاعلية لجان السيدات في الحزب بوجه عام أو مدى كفاءتها؟

- هل تعتقدين أنك تعيشين حياة المسلمة الصحيحة؟ (أي بمعنى آخر، هل تتبعين تعاليم الإسلام مثل أداء الصلوات الخمس والصيام إلى آخره؟)
- هل تعتقدين أن بإمكانك إعطاء الهوية الإسلامية لأبنائك؟
- كيف أثر عملك داخل الحزب في أبنائك؟
- هناك ادعاء بشأن الأحكام الإسلامية التي تتعلّق بالزواج والطلاق والإرث وكذلك الإدلاء بالشهادة في المحكمة، بأنها تنحاز لصالح الرجل وبأنها هي غير عادلة، ما رأيك بهذا الادعاء؟
- هناك ادعاء أن الإسلام يدعم التقسيم التقليدي للعمل بين الرجال والنساء. ما رأيك بذلك؟
- هل تظنين أن حزب الرفاه يعكس موقف الإسلاميين من قضايا المرأة؟
- هناك ادعاءات أن الحجاب آلية تحكّم في المرأة وغريزتها الجنسية. فما رأيك بهذا الادعاء وبالنساء اللاتي يرتدين الحجاب؟
- ما رأيك في حقوق المرأة الانتخابية وخاصة أن تنتخب للرئاسة؟
- ما رأيك في العنف ضد المرأة؟
- ما رأيك في التقسيم التقليدي للعمل بين الرجل والمرأة وخاصة في ما يتعلق بالمرأة؟ هل يجب أن تعمل المرأة خارج المنزل؟
- ما رأيك في الإصلاحات الجمهورية وما جلبته إلى تركيا؟ هل يجب تطبيق بعض هذه الإصلاحات بشكل مختلف؟ وما نقاط الضعف والقوة لهذه الإصلاحات من وجهة نظرك؟

# المراجـع

*Books*

Abadan-Unat, Nermin (ed.). *Women in Turkish Society*. Leiden: E. J. Brill, 1981. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Études sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 30)

Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey*. London; New York: Routledge, 1993. (*Making of the Middle East Series)*

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Aktaş, Cihan. *Kadinin Serüveni* (Adventure of Woman). Istanbul: Girişim Yayincilik, 1986).

——. *Tanzimattan Günümüze Kilik Kiyafet İktidar* (Attire and Power from the Tanzimat Reformation to Our Day). Istanbul: Nehir Yayinlari, 1990.

——. *Tesettür ve Toplum* (Islamic Covering and Society). Istanbul: Nehir Yaynlar, 1992.

Arat, Yeşim. *Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey*. Rutherford, [NJ]: Fairleigh Dickinson University Press, 1989.

——. *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*. Istanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfi (TESEV), 1999. (TESEV yayinlari; 8)

Arjomand, Said Amir (ed.). *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Foreword by Ernest Gellner. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

Balim, Çiğdem [et al.] (eds.). *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s*. Leiden: E. J. Brill, 1995. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East = Études sociales, économiques, et politiques du Moyen Orient; v. 53)

Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2002.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

Bozdoğan, Sibel and Reşat Kasaba. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997. (Publications on the Near East)

Buğra, Ayşe. *Islam in Economic Organizations*. Istanbul: TESEV Publication, 1999.

*Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet Yayinlari, 1986.

Çakır, Ruşen. *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasinda İslamci Kadin* (Resistance and Obedience: Islamist Woman between Two Authorities). Istanbul: Mets Yayinlari, 2000.

——. *Ne Şeriat Ne Demokrasi* (Neither Shariat Nor Democracy). Istanbul: Metis Yayinlari, 1994.

Çakır, Serpil. *Osmanli Kadin Hareketi* (Ottoman Women's Movement). Istanbul: Metis Yayinlari, 1993.

Çarkoğlu, Ali and Binnaz Toprak. *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset* (Religion, Society and Politics in Turkey). Istanbul: TESEV Yayinlari, 2000.

Davison, Andrew. *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

Eralp, Atila, Muharrem Tünay, and Birol Yesilada (eds.). *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. New York: Praeger, 1993.

Erbakan, Necmettin. *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri* (Problems of Turkey and their Solutions). Ankara: Temmuz, 1991.

Fernea, Elizabeth W. (ed.). *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change*. Austin, TX: University of Texas Press, 1985.

Finifter, Ada W. (ed.). *Political Science: The State of the Discipline I*. Washington, DC: American Political Science Association, 1993.

Finkel, Andrew and Nükhet Sirman (eds.). *Turkish State, Turkish Society*. London; New York: Routledge, 1990.

Franck, Thomas M. *The Empowered Self: Law and Society in the Age of Individualism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

Geertz, Clifford. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000

——. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Göçek, Fatma Müge and Shiva Balaghi (eds.). *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power*. New York: Columbia University Press, 1994.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esaslari* (Principles of Turkism). İstanbul: Varlik Yayinlari, 1968.

Göle, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996. (Critical Perspectives on Women and Gender)

—— (ed.). *Islamin Yeni Kamusal Yüzleri* (The New Public Faces of Islam). Istanbul: Metis Yayinlari, 2000.

Hatemi, Hüseyin. *Kadinin Çikiş Yolu* (Women's Way to Salvation). Ankara: Fecr Yayinevi, 1988.

Heper, Metin. *The State Tradition in Turkey*. Walkington, UK: Eothen Press, 1985.

Al Hibri, Azizah (ed.). *Women and Islam*. Oxford; New York: Pergamon Press, 1982.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

İnan, Afet. *Atatürk Hakkinda Hatiralar ve Belgeler* (Documents and Memories on Atatürk). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1959.

Inglehart, Ronald (ed.). *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys*. Leiden: E. J. Brill, 2003. (International Studies in Sociology and Social Anthropology; v. 89)

Kandiyoti, Deniz and Ayşe Saktanber (eds.). *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. London; New York: I. B. Tauris, 2002.

Katzenstein, Mary Fainsod. *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998. (Princeton Studies in American Politics)

Kazancigil, Ali and E. Özbudun (eds.). *Atatürk: Founder of a Modern State*. London: C. Hirst, 1981.

Keyder, Çağlar. *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*. London; New York: Verso, 1987.

Kiray, Mübeccel (ed.). *Structural Change in Turkish Society*. Bloomington, IN: Indiana University, 1991. (Indiana University Turkish Studies; 10)

Kirişçi, Kemal and Gareth Winrow. *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi* (Kurdish Question: Its Roots and Development). Istanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayinlari, 1997.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995. (Oxford Political Theory)

——. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

—— and Wayne Norman (eds.). *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. 3rd ed. London: Oxford University Press, 1976.

Mackenzie, Catriona and Natalie Stoljar (eds.). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. New York: Oxford University Press, 2000.

Malson, Micheline R. [et al.] (eds.). *Feminist Theory in Practice and Process*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989.

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (Political Thoughts of the Young Turks). Istanbul: İletşim Yayinlari, 1983.

——. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991.

Nashat, Guity (ed.). *Women and Revolution in Iran*. Boulder, CO: Westview Press, 1983. (Westview Replica Edition)

Nussbaum, Martha C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000. (John Robert Seeley Lectures)

Okin, Susan Moller [et al.]. *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Edited by Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Özdalga, Elisabeth. *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. Richmond, Surrey: Curzon, 1998. (NIAS Report Series; no. 33)

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Peters, Julie and Andrea Wolper (eds.). *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge, 1995.

Ramazanoğlu, Yildiz (ed.). *Osmanli'dan Cumhuriyet'e Kadinin Tarihi Dönüşümü* (The Historical Transformation of Woman from Ottoman Times to the Republic). Istanbul: Pinar Yayinlari, 2000.

Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986.

*Refah Partisi Program* (Program of the Welfare Party). Ankara: [n. pb., n. d.].

*Refah Partisi 20 Ekim 1991 Genel Seçimi Seçim Beyannamesi* (Welfare Party October 20 1991 General Elections Election Declaration). Ankara: [n. pb.], 1991.

*Refah Partisi 24 Aralik 1995 Seçimleri Seçim Beyannamesi* (Welfare Party December 24, 1995 General Elections Election Declaration). Ankara: [n. pb.], 1995.

Saktanber, Ayşe. *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*. London: I. B. Tauris, 2002.

Saribay, Ali Yaşar. *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikasi: MSP Örnek Olayi* (Modernization, Religion and Party Politics in Turkey: The NSP Case). Istanbul: Alan Yayincilik, 1985.

Singerman, Diane. *Avenues of Participation: Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. (Princeton Studies in Muslim Politics)

Şişman, Nazife. *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabiyik Barbarasoğlu ile Söyleşi* (The Headscarved in Public Space: Interview with Fatma Karabiyik Barbarasoğlu). Istanbul: İz Yayincilik, 2000.

—— (ed.). *Başörtüsü Mağdurlarndan Anlatlmam Öyküler* (Untold Stories from the Victims of Headscarf). Istanbul: İz Yayinlari, 1998.

*Statistical Yearbook of Turkey 1993*. Ankara: Republic of Turkey, Prime Ministry, State Institute of Statistics, 1993.

Tapper, Richard (ed.). *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London; New York: I. B. Tauris, 1991.

Taylor, Charles [et al.]. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Tekeli, Şirin (ed.). *Women in Modern Turkish Society: A Reader.* London; Atlantic Heights, NJ: Zed Books, 1991.

Toprak, Binnaz. *Islam and Political Development in Turkey.* Leiden: E. J. Brill, 1981. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Études sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 32)

Warren, Mark E. *Democracy and Association.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

White, Jenny B. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics.* Seattle: University of Washington Press, 2002. (Studies in Modernity and National Identity)

Yashin, Yael Navaro. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Yerasimos, Stefanos, Günter Seufert and Karin Vorhoff (eds.). *Civil Society in the Grip of Nationalism: Studies on Political Culture in Contemporary Turkey.* Istanbul: Orient Institute, 2000.

Yuval-Davis, Nira and Floya Anthias (eds.). *Women, Nation, State.* Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1989.

Zihnioğlu, Yaprak. *Kadinsiz Inkilap* (Revolution Without Women). Istanbul: Metis Yayinlari, 2003.

### *Periodicals*

Acar, Feride. «Turkish Women in Academia: Roles and Careers.» *METU Studies in Development*: vol. 10, 1983.

Afary, Janet. «Portraits of Two Islamist Women: Escape from Freedom or from Tradition?.» *Critique*: no. 19, Fall 2001.

Arat, Yeşim. «A Feminist Mirror in Turkey: Portraits of Two Activists in the 1980s.» *Princeton Papers*: vol. 5, Fall 1996.

——. «Feminists, Islamists and Political Change in Turkey.» *Political Psychology*: vol. 19, no. 1, March 1998.

Ayata, Sencer. «Patronage, Party and State-The Polarization of Islam in Turkey.» *Middle East Journal*: vol. 50, no. 1, 1996.

Beller-Hann, Ildiko. «Prostitution and Its Effects in Northeast Turkey.» *European Journal of Women's Studies*: vol. 2, no. 2, 1995.

Benhabib, Seyla. «Unholy Politics.» *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*: vol. 9, no. 1, March 2002.

Benton, Cathy. «Many Contradictions: Women and Islamists in Turkey.» *Muslim World*: vol. 86, no. 2, April 1996.

Birtek, Faruk and Binnaz Toprak. «The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity.» *Praxis International*: no. 13, July 1993.

Buğra, Ayşe. «Class, Culture and State: An Analysis of Two Turkish Business Associations.» *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 30, November 1998.

Bulaç, Ali. «Feminist bayanlarin akli kisa.» (Feminist Women Have Small Brains). *Zaman*: 17/3/1987.

Çiftçi, Halise. «Bizim feministlerden değil, onlarin bizden alacaklari çok şey var.» (There is a Lot Feminists Can Take from us, Not us from Them). *Milli Gazete*: 16/2/1996.

Çinar, Alev. «Refah Party and the City Administration of Istanbul: Liberal Islam, Localism and Hybridity.» *New Perspectives on Turkey*: vol. 16, Spring 1997.

Çinar, Menderes. «Postmodern Zamanlarin Kemalist Projesi.» (Kemalist Project of the Postmodern Times), *Birikim*: November 1996.

Cizre-Sakallioğlu, Ümit. «Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey.» *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 28, no. 2, May 1996.

*Cumhuriyet*: 6/1/1987, and 17/2/1994.

Devrim-Bouvard, Nükte. «Turkish Women and the Welfare Party: An Interview with Sirin Tekeli.» *Middle East Report*: vol. 26, no. 2, April-June 1996.

Durakbaşa, Ayşe. «Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadin Kimliğinin Oluşumu,» (The Formation of Kemalist Woman's Identity in the Republican Period). *Tarih ve Toplum*: vol. 9, no. 51, March 1988.

Eraslan, Sibel. «Kadin birey olma savaşini kazanabilecek mi?.» (Will Woman Win the Battle of Becoming an Individual?). *Yeni Yüzyil*: 1/10/1996.

Ewing, Katherine Pratt. «Legislating Religious Freedom: Muslim Challenges to the Relationship between «Church» and «State» in Germany and France.» *Daedalus*: vol. 129, no. 4, Fall 2000.

Galeotti, Anna Elisabetta. «Citizenship and Equality: The Place for Toleration.» *Political Theory*: vol. 21, no. 4, 1993.

Göçek, Fatma Müge. «To Veil or Not to Veil.» *Interventions*: vol. 1, no. 4, 1999.

Göle, Nilüfer. «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites.» *Middle East Journal*: vol. 51, no. 1, Winter 1997.

Gülalp, Haldun. «Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 33, no. 3, August 2001.

——. «Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party.» *Muslim World*: vol. 89, no. 1, January 1999.

——. «A Postmodern Reaction to Dependent Modernization: The Social and Historical Roots of Islamic Radicalism,» *New Perspectives on Turkey:* no. 8, Fall 1992.

——. «The Poverty of Democracy in Turkey: The Refah Party Episode.» *New Perspectives on Turkey*: no. 21, Fall 1999.

Gülnaz, Mualla. «Ali Bulaç'in düşündürdükleri.» (What Ali Bulaç Makes Us Think). *Zaman*: 1/9/1987.

——. «Biz Kimiz?.» (Who are We?). *Zaman*: 15/9/1987,

——. «Yolun sifir kilometresinde.» (At Zero Kilometers of the Road), *Zaman*: 20/10/1987.

Heper, Metin. «Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation.» *Middle East Journal*: vol. 51, no. 1, Winter 1997.

*Hürriyet*: 30/3/1994.

İlyasoğlu, Aynur. «Religion and Women during the Course of Modernization in Turkey.» *Oral History*: vol. 24, no. 2, Autumn 1996.

İnsel, Ahmet. «Refah Partisi ve Kemalism.» (Welfare Party and Kemalism), *Birikim*: vol. 81, 1996.

Kandiyoti, Deniz. «Identity and its Discontents: Women and the Nation.» *Millennium: Journal of International Studies*: vol. 20, no. 3, 1991.

Keyman, Fuat. «On the Relation between Global Modernity and Nationalism; The Crises of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey.» *New Perspectives on Turkey*: vol. 13, no. 3, 1995.

Köker, Levent. «Political Toleration or Politics of Recognition: The Headscarves Affair Revisited.» *Political Theory*: vol. 24, no. 2, 1996.

Kurter, Aysel [et al.]. ««Kadinlara Rağmen Kadinlar için» Tavrina Bir Eleştiri.» (A Criticism of the «For the Women Despite the Women» Attitude), *Sosyalist Feminist Kaktüs*: vol. 4, 1988.

Mayer, Ann Elizabeth. «Universal Versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?.» *Michigan Journal of International Law*: vol. 15, Winter 1994.

*Milliyet*: 29/12/1993.

*Milli Gazete*: 26/10/1993; 13/12/1993; 23/12/1993; 6/1/1994; 6/2/1994; 8/8/1994; 21/8/1994; 24/8/1994; 23/10/1994; 24/11/1994; 21/12/1994; 20/3/1995; 7/7/1995; 23/7/1995; 4/8/1995; 22/10/1995; 15/12/1995; 23/12/1995, and 20/1/1996.

Minow, Martha. «About Women, About Culture: About Them, About Us.» *Daedalus*: vol. 129, no. 4, Fall 2000.

Moruzzi, Norma Claire. «A Problem with Headscarves-Contemporary Complexities of Political and Social Identity.» *Political Theory*: vol. 22, no. 4, 1994.

Öniş, Ziya. «The Political Economoy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective.» *Third World Quarterly*: vol. 18, no. 4, 1997.

——. «Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence.» *Contemporary Politics*: vol. 7, no. 4, 2001.

Özdalga, Elisabeth. «Womanhood, Dignity and Faith: Reflections on an Islamic Woman's Life Story.» *European Journal of Women's Studies*: vol. 4, no. 4, 1997.

Öztürk, Sedef. «Eleştiriye bir Yant.» (A Response to Criticism). *Sosyalist Feminist Kaktüs*: vol. 4, 1988.

——. «Kadin Sorunu İslamcilarin Gündeminde Nereye Kadar?.» (How Far Does the Question of Woman Go in the Islamists' Agenda?). *Sosyalist Feminist Kaktüs*: vol. 2, 1988.

*Pazartesi*: September 1995.

*Sabah*: 29/3/1994, and 25/7/1994.

Sakallioğlu, Ümit Cizre. «Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey.» *International Journal of Middle Eastern Studies*: vol. 28, 1996.

Saktanber, Ayşe. «Becoming the «Other» as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women.» *New Perspectives on Turkey*: no. 11, Fall 1994.

Salt, Jeremy. «Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey.» *Middle Eastern Studies*: vol. 31, no. 1, 1993.

——. «Turkey's Military «Democracy».» *Current History*: vol. 98, no. 625, February 1999.

Sirman, Nükhet. «Feminism in Turkey: A Short History.» *New Perspectives on Turkey*: vol. 3, no. 1, Fall 1989.

Stowasser, Barbara Fryer. «Liberated Equal or Protected Dependent?: Contemporary Religious Paradigms on Women's Status in Islam.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 9, no. 3, Summer 1987.

Sunar, İlkay and Binnaz Toprak. «Islam in Politics.» *Government and Opposition*: vol. 18, 1983.

Tekçe, Belgin. «On Routes to Marriage: Families, Spouses, and Selves.» *HCPD Working Paper Series*: vol. 12, no. 6, August 2002.

Toprak, Binnaz. «Surviving Modernization: Islam as Communal Means of Adaptation.» *Il Politico*: vol. 56, 1991.

Toprak, Zafer. «1935 İstanbul Uluslararasi Feminizm Kongresi ve Baris.» (The 1935 International Istanbul Feminism Congress and Peace). *Toplum-Düsün*: no. 24, March 1986.

Tuncer, Tuba. «Kimin akli kisa?.» (Whose Brain is Small?). *Zaman*: 15/9/1987.

Tura, Nesrin. «Pazartesi Neye Karşi.» (What is Pazartesi Against). *Pazartesi*: no. 25, April 1997.

White, Jenny B. «Islam and Democracy: The Turkish Experience.» *Current History*: vol. 94, no. 588, January 1995.

——. «Pragmatists or Ideologues? Turkey's Welfare Party in Power.» *Current History*: vol. 96, no. 606, January 1997.

Yavuz, Hakan. «Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey.» *Comparative Politics*: vol. 30, no. 1, October 1997.

*Yeni Yüzyil*: 30/11/1995; 25/9/1998; 26-30/8/1996; 12/10/1996, and 15/10/1996.

*Conferences*

*The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA*. Edited by Drude Dahlerup. London; Beverly Hills: Sage Publications, 1986. (Sage Modern Politics Series; v. 12)

*Political Parties and Democracy in Turkey*. Edited by Metin Heper and Jacob M. Landau. London; New York: I. B. Tauris, 1991.

The Symposium on Muslims, Migrants and Metropolis, Berlin Institute for Comparative Social Research, Berlin, 1989.

*Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*. Edited by Metin Heper, Ayşe Öncü and Heinz Kramer. London; New York: I. B. Tauris, 1993.

## *Thesis*

Navaro, Yael. ««Using the Mind» at Home: The Rationalization of Housewifery in Early Republican Turkey (1928-1940).» (Honors Thesis submitted to the Department of Sociology, Brandeis University, 1991).

## *Brochures and Political Parties Publications*

Bayer, Handan. «Istanbul Il Hanmlar Komisyonu Çalişma Raporu,» (Istanbul Province Ladies' Commission Work Report) (3 September 1997, Undocument).

Erbakan, Necmettin. *Refah Partisi 4. Büyük Kongre, Açş Konuşmas* (Welfare Party 4th Congress Opening Speech, 10 October 1993).

*Istanbul 6: Olağan Il Kongresi Faaliyet Raporu* (6th Istanbul Province Ordinary Congress Activity Report).

*Milli Selamet Partisi Programs* (National Salvation Party Program, Ankara).

*Önce Ahlak ve Maneviyat* (First Morality and Morals) Refah Partisi, 1987.

*Refah Partisi Programi* (Welfare Party Program, Ankara).

*Refah Partisi* 20 *Ekim* 1991 *Genel Seçimi Seçim Beyannamesi* (Welfare Party October 20, 1991 General Elections Election Declaration).

*Refah Partisi* 24 *Aralik* 1995 *Seçimleri Seçim Beyannamesi* (Welfare Party December 24, 1995 General Elections Election Declaration).

*Refah Partisi* 6. *Olağan II Kongresi Faaliyet Raporu,* İstanbul.

*Refah Partisi Ankara,Il Teşkilati* 1993 *Yili Çalişma Programs* (Welfare Party Ankara Province 1993 Work Schedule)

*Refah Partisi İstanbul Il Teşkilati: 1990 Yili Çalişma Programs* (Welfare Party Istanbul Province 1990 Work Schedule), İstanbul, 1990.

*Refah Partisi İstanbul Il Teşkilati* 1993 *Çalişma Programs* (Welfare Party Istanbul Province 1993 Work Schedule).

*Teşkilai Rehberi, Refah Partisi* (Organization Guide, Welfare Party). October 1996.

Women in Turkey, General Directorate on the Status and Problems of Women, 1999, Ankara.

«Yükseköğretim Kurumlarinda Kilik Kiyafet ile İlgili Mevzuat ve Hukuki Değerlendirmeler» (Statutes and Legal Judgments Concerning Dress Codes in Institutions of Higher Education). 13 March 1998, Council of Higher Education, Ankara.